

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
ANA CLAUDIA MAGALHÃES PITOL**

**O EXÓTICO CRUZOU O ATLÂNTICO: O EMBARQUE E A
PRESENÇA DE AMERÍNDIOS NA EUROPA (SÉCULOS XV, XVI E XVII)**

**CURITIBA
2015**

ANA CLAUDIA MAGALHÃES PITOL

**O EXÓTICO CRUZOU O ATLÂNTICO: O EMBARQUE E A
PRESENÇA DE AMERÍNDIOS NA EUROPA (SÉCULOS XV, XVI E XVII)**

Dissertação apresentada à linha de pesquisa Espaço e Sociabilidades do Programa de PósGraduação em História – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – da Universidade Federal do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré

**CURITIBA
2015**

Catálogo na publicação

Mariluci Zanela – CRB 9/1233

Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Pitol, Ana Claudia Magalhães

O exótico cruzou o Atlântico: o embarque e a presença de ameríndios na Europa (séculos XV, XVI e XVII) / Ana Claudia Magalhães Pitol – Curitiba, 2015.

166 f.

Orientadora: Profa. Dra. Andréa Carla Doré

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Nativos americanos. 2. Escravidão – Aspectos sociais. 3. Ameríndios.
4. Europa – Civilização – Influências americanas. I.Título.

CDD 970



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Ana Claudia Magalhães Pitol**, intitulada: **O exótico cruzou o Atlântico: o embarque e a presença de ameríndios na Europa (séculos XV e XVI)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO**, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, quatro de março de dois mil e quinze.

Profa Dra Andréa Doré (orientadora)
Presidente da Banca Examinadora

Profa Dra Maria Regina Celestino de Almeida (UFF)
1º Examinador

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira (UFPR)
2º Examinador

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – TESTEMUNHAS DO EXÓTICO	24
1.1 – Colombo e o início do embarque de ameríndios para a Europa	24
1.2 – Escravos e intérpretes	36
1.3 – Na contramão do tráfico negreiro	49
 CAPÍTULO 2 – RELATO, IMAGEM E ESPETÁCULO: A POSSE PERFORMATIVA DO AMERÍNDIO	 62
2.1 – A exibição indígena em relato e imagem	62
2.2 – A exibição indígena em ritual: a entrada de Rouen	75
2.2.1 – As entradas reais	77
2.2.2 – A encenação de Rouen	82
2.3 – O bom selvagem aliado	100
 CAPÍTULO 3 – ESSOMERICQ: A INCORPORAÇÃO DO INDÍGENA LEVADO PARA A EUROPA	 106
3.1 – Um carijó chega à França	106
3.1.1 – A expedição de Binot Paulmier de Gonneville	106
3.1.2 – As motivações francesas para o embarque	110
3.1.3 – As motivações indígenas para o embarque	120
3.2 – Práticas de posse: um novo nome, novas roupas e nova língua	127
3.2.1 - Práticas da vitória e práticas de posse	128
3.2.2 - Das dimensões do batismo: a criação de novas identidades e a construção de alianças	130
3.2.3 - Para despir o indígena de seu ser selvagem bastava vesti-lo	139
CONCLUSÃO	155
BIBLIOGRAFIA	159

AGRADECIMENTOS

Não posso começar de outro modo. Essa dissertação é fruto do meu trabalho mas do apoio de inúmeras pessoas. A primeira delas, meu esposo. Aquele que eu escolhi e que me escolheu. Aquele que se mostrou incansável em me apoiar nos momentos em que o cansaço pesou, em me acolher nos momentos de angústia, dúvida e tristeza. Guilherme, obrigado! Agradeço também imensamente aos meus pais, Celso e Maria Luiza, que me acolheram em sua casa nesses dois anos e me deram suporte para conseguir conciliar todos os compromissos e as horas de trabalho necessárias à pesquisa.

Agradeço imensamente a paciência da professora doutora Andréa Doré. Orientadora na dissertação e na vida e que sempre mostrou-se incansável na realização do seu trabalho desde a realização da minha monografia. Agradeço também aos professores Miguel Carid Naveira e Rosane Kaminski pelos conselhos dados em minha banca de qualificação e que muito contribuíram para a finalização deste trabalho e pelos rumos apontados pela professora Maria Regina Celestino de Almeida na banca de defesa. À Maria Cristina Parzowski secretária do Programa de Pós-graduação em História pela ajuda nas questões burocráticas e pelo atendimento atencioso. Ao CNPQ e a CAPES agradeço a bolsa que possibilitou a realização dessa pesquisa, a aquisição de materiais e inclusive a viagem para apresentação de parte deste trabalho na Universidade Autônoma de Madrid em 2014.

RESUMO

O objeto desta pesquisa são os nativos americanos, provenientes das Américas Espanhola e Portuguesa, embarcados para a Europa. Estes embarques são evidências de que a posse da América pelos europeus não se restringiu aos territórios, abarcando também os grupos humanos. Em um contexto maior relacionam-se com a discussão sobre as maneiras pelas quais os europeus apossaram-se do Novo Mundo, através de rituais e de suas formas de representação, como a escrita e a imagem. Estas transferências são entendidas como práticas de posse através das quais os europeus expressam sua dominação sobre os nativos. Esta posse é entendida em duas dimensões: a posse física, através da qual o nativo era embarcado e transformado em escravo na Europa e a posse performativa, através da qual o nativo, embarcado à força ou não, era exibido e demonstrava uma imagem da América a Europa. A exposição dos indígenas levados para a Europa foi cotejada com a de outros tipos considerados como monstruosos ou exóticos nas cortes europeias, o que possibilitou uma visão hipotética da forma como os indígenas eram ali observados e exibidos. À margem geográfica do mundo e da cultura considerada civilizada, suas vozes foram utilizadas para a elaboração de um discurso europeu do que era a América. O aprisionamento dos indígenas no plano físico foi acompanhado por um aprisionamento no plano representacional, ações que se alimentavam mutuamente. No entanto, a presença nativa na Europa não significa apenas que os ameríndios respondiam passivamente ao que lhe era imposto pelos europeus. O embarque para a Europa também poderia ter motivações indígenas.

Palavras-chave: ameríndios na Europa, práticas de posse, escravidão, nativos americanos

ABSTRACT

This research aims at studying the American natives from Spanish and Portuguese Americas sent to Europe. Embarkments prove that European colonized not only American lands, but also human beings. In a larger context, the ways in which Europeans colonized the New World, through rituals and their representations, such as writing and image, are in connection with the discussion. These transferences are considered practices of ownership through which the Europeans expressed their domination over the natives. This ownership consists of two dimensions: the physical ownership, including the embarkment and slavery of natives in Europe, and the performative ownership, including the embarkment of natives, whether compelled or not, to be exhibited to Europe as an image of America. The exhibition of indigenous sent to Europe was compared to other exhibitions considered monstrous or exotic in the European courts, resulting in a hypothetical view of how the aboriginals were observed and exposed. Disregarded by world geography and culture considered civilized, their voices were used to prepare the European speech about the America. The capture of the aboriginals in the physical plan was followed by a capture in the representational plan, as a two-way action. The native presence in Europe, however, does not mean that Amerindians acted passively in relation to European behavior. The embarkment to Europe could be due to aboriginal purposes.

Keywords: Amerindians in Europe, practices of ownership, slavery, American natives

INTRODUÇÃO

A novidade

A novidade veio dar à praia
Na qualidade rara de sereia
Metade o busto
D'uma deusa Maia
Metade um grande
Rabo de baleia...

A novidade era o máximo
Do paradoxo
Estendido na areia
Alguns a desejar
Seus beijos de deusa
Outros a desejar
Seu rabo pra ceia..

(...)

E a novidade que seria um sonho
O milagre risonho da sereia
Virava um pesadelo tão medonho
Ali naquela praia
Ali na areia...

A novidade era a guerra
Entre o feliz poeta
E o esfomeado
Estraçalhando
Uma sereia bonita
Despedaçando o sonho
pra cada lado....

Gilberto Gil, 1986.¹

¹ A canção *A novidade* escrita por Gilberto Gil foi gravada pelos Paralamas do Sucesso, em 1986, integrando o álbum *Selvagem* (EMI Music).

Em 1492, o navegador genovês Cristovão Colombo desembarcou em *Guanahani* e tomou posse das terras em nome da rainha de Castela. Na sequência desta viagem, diversas outras ocorreram com destino a vários pontos da América e os conquistadores e europeus foram se apossando e colonizando o Novo Mundo ao longo dos séculos que se seguiram. O primeiro capítulo dessa história abre-se com um encontro e a história desse encontro é marcada pelo espanto diante d'*a novidade*.

A letra de Gil que aparece em epígrafe sempre me pareceu falar desse momento. Quando aquelas pessoas correram para a praia e viram aquele gigante desconhecido do qual desembarcaram pessoas estranhas com seus adereços exóticos. Do outro lado do encontro, estavam os europeus, não menos espantados com o que viam. Assim como a “sereia bonita”, a América e tudo o que ela encerrava não pode ser compreendida de imediato pelos europeus que aportaram aqui. Ela também foi vista como metade “o busto de uma deusa”, metade “um grande rabo de baleia”, ou seja, a junção de coisas incompreensíveis. Ao aportar Colombo viu no continente uma parte do que acreditava ser as Índias e, conseqüentemente, tudo aquilo que outros textos já haviam lhe informado que encontraria no Oriente. Mesmo assim, o Almirante maravilha-se a todo momento diante do que via. Apesar de sua intensa *vontade de conformar* aquilo que era visto, transformando o novo em conhecido, acabou por nunca encontrar os sinais definitivos que comprovariam ter alcançado as terras do Grande Can.²

A *novidade* de Gil também sempre me pareceu fornecer um roteiro das diferentes representações sobre os ameríndios que foram se construindo ao longo da posse e colonização do continente americano.³ Aqueles que seguiram para as Novas Terras das Índias nos primeiros anos do século XVI, encantaram-se ante o Novo. No entanto, a América é sempre apresentada como algo metade desconhecida e metade muito semelhante a alguma referencia do Velho Mundo presente na bagagem mental daquele que descreveu o encontro. Assim foram descritos animais, plantas e mesmo os seres humanos que habitavam o Novo Mundo. E, embora fauna e flora apresentassem

² A expressão “vontade de conformar” é apresentada por Ernst Gombrich no artigo “Verdade e estereótipo”, publicado em seu livro *Arte e Ilusão*. Cf. GOMBRICH, Ernst. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

³ Não afirmo que a canção tenha a questão da imagem do índio como tema. Embora componha um álbum curiosamente intitulado *Selvagem*, muito provavelmente a discussão de Gil não era esta. No entanto, por tratar do comportamento humano diante do novo parece um bom ponto de partida, poético e instigante.

características em muito diferentes das que eram conhecidas pelos recém-chegados, nada chamou mais atenção do que a humanidade ameríndia.

Os nativos eram o “máximo do paradoxo”. Humanos, sem dúvida. Não só humanos como seres de corpos bem feitos, belos. As primeiras narrativas são unânimes em afirmá-lo. Colombo registrou no Diário da Primeira Viagem: “muy fermosos cuerpos e muy buenas caras”.⁴ Caminha na carta enviada ao rei de Portugal escreveu sobre os nativos: “a feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos”.⁵ Vespúcio, menos convencido quanto a beleza do rosto indígena escreveu “são de estatura mediana, muito bem proporcionados (...) não são muito belos de rosto, pois tem a cara larga, querendo parecerem-se com os tártaros”.⁶ Inicialmente, a novidade foi descrita como “um sonho”: os índios eram seres pacíficos e dispostos naturalmente à conversão. Bastaria a intervenção da Igreja e um mínimo esforço e todas aquelas almas seriam ganhas para a Igreja Católica. No entanto, ao longo dos contatos, algo aconteceu. Ali naquela praia, ali na areia, a novidade virou um medonho pesadelo: a conversão não se mostrou tão fácil e os contatos inicialmente pacíficos cederam lugar aos confrontos entre os nativos e aqueles que desejavam explorar a terra.

Em meio a encontros e confrontos que se estabeleceram entre os diversos povos nativos americanos e os diferentes grupos europeus que vieram aqui desembarcar, percebemos a recorrência de uma prática. Desde os primeiros contatos, ela se estabeleceu e perdurou por séculos entre os europeus que chegaram à América: ao retornar para o Velho Mundo eram embarcados, juntamente com exemplares da fauna e flora encontradas nas novas terras, indígenas. Esses embarques tinham como objetivo inicial a tomada de posse e exibição do novo encontrado na América, como comprovações da viagem e dos relatos daqueles que a realizaram. Mas, eles também denunciavam que, principalmente no tocante aos primeiros contatos, os seres humanos que habitavam o Novo Mundo não se diferenciavam das terras, dos animais e das plantas, podendo ser retirados de sua terra natal e transportados atendendo aos objetivos

⁴ “Primer viaje de Colón”. In: NAVARRETE, Martín Fernández. *Collección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1825, p. 31. Disponível em: <http://goo.gl/0NNvOj>. Tradução minha.

⁵ “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugal, 1967, p. 155.

⁶ “Quatur Americi Vesputti Navigationes”. In: VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. São Paulo: Editora Planeta, 2003, p. 201.

europeus. Esta prática pode ser entendida como uma das formas através da qual o Velho Mundo efetuou a apropriação física e simbólica do “outro” americano. Esta pesquisa visa investigar como a posse da América pelos europeus foi muito além dos territórios; abarcando também os grupos humanos, sendo os embarques de indígenas para a Europa indicadores deste processo.

Os vestígios documentais permitem perceber que esta foi uma prática corrente entre os europeus que aqui aportaram, apesar de suas diversas origens: portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses. Independente de suas diferenças culturais, sendo as religiosas as mais contundentes neste período, eles sentiram-se no direito de se apropriar dos indígenas. Quando se fala de tomar posse de um ser humano, somos remetidos de imediato a situação do escravo. Essa apropriação, porém, não precisava se concretizar através da escravização para o trabalho em solo americano, ou pelo menos, não somente. Embora parte dessa pesquisa trate dos nativos embarcados para serem vendidos como escravos na Europa, penso em um ato de apropriação que vai além disso. Os conquistadores sentiram-se imbuídos da missão de transformar o “outro” e o mundo em que vivia e isso se efetuou de diversas formas, desde a destruição de impérios e seu ajuste às necessidades europeias, até a catequização. Os embarques de nativos também podem ser colocados entre essas ações, pois eles eram a porta de entrada para uma série de transformações impostas ao indígena que visavam incorporá-lo à nova sociedade que o recebia.

Os nativos que alcançavam a Europa nem sempre eram escravos, ou pelo menos, nem sempre isso fica claro. Chama atenção para isso o fato de que o embarque voluntário de indígenas também é apontado pela documentação e que nem todos os nativos eram vendidos em solo europeu. Obviamente, sabe-se que toda nossa compreensão sobre os indígenas americanos do século XVI pauta-se em documentos que não foram escritos por eles e isso deve ser colocado na balança antes de realizar qualquer julgamento. Então embora não seja possível descartar totalmente a hipótese de que muitos nativos podem ter embarcado nos navios europeus por vontade própria, é preciso ter em mente que isso não elimina o uso que foi feito daqueles que foram levados.

Caminhos e descaminhos indígenas na travessia do Atlântico

Um fato histórico não existe *a priori*, ele é construído pelo historiador. Através de suas escolhas e seus interesses ele define e seleciona aquilo que julga dever ser levado em consideração na história que produz. A partir da temporalização do problema colocado por ele, os fatos, assumem uma existência “concreta”: “aconteceram” em um determinado momento do passado.

Se as presenças marcantes de determinados temas ou assuntos são fruto de escolhas, os silêncios acerca de outras temáticas também o são muitas vezes. Nem sempre consciente, esse silêncio historiográfico pode ser motivado pela ausência de documentos que possam garantir a pesquisa, inviabilizando-a. Além disso, o contexto do próprio pesquisador muitas vezes acaba por conduzi-lo a determinados temas, em detrimento de outros.

Esse não é o caso da temática aqui apresentada. Os embarques de ameríndios, para vários pontos da Europa, ocorreram desde o início dos contatos entre os europeus e o Novo Mundo e podem ser encontrados diversos documentos que os comprovam. No entanto, poucas são as referências bibliográficas que tratam deste assunto em especial, sendo ele muitas vezes citado, como um lugar comum na bibliografia sobre o Brasil e a América coloniais, sem que conste ao menos uma referência sobre a fonte das informações. Essa ausência de referências pode ter dois significados: ou esta seria uma discussão banal que não mereceria atenção, ou algo ainda a ser explorado.

Muitas são as evidências de que esses embarques foram constantes. No entanto, a documentação que os registra apresenta algumas características que acabam por definir e limitar os rumos da pesquisa. Primeiramente, trata-se de uma documentação muito lacunar. O embarque não é descrito em detalhes, na maioria das vezes. Dessa forma, torna-se necessário reunir uma grande quantidade de documentos para que cada um informe um aspecto específico do todo. Além disso, é preciso lidar com um conjunto muito heterogêneo e disperso de documentos que apresentam algo sobre o embarque dos nativos ou sobre sua presença na Europa. Como o objeto dessa pesquisa não constitui a temática de um tipo específico de documento, foi necessário recorrer a uma tipologia documental bastante diversificada, dificultando sua classificação. É possível separá-la de maneira bem genérica em 5 tipos. 1) *Cartas* como, por exemplo, as de Colombo, de Américo Vespúcio, ou de capitães donatários que escreviam ao rei de Portugal. 2) *Documentos relativos à viagens realizadas para a América*. Aqui estão inculidos crônicas, diários, relatórios que não tem um caráter oficial, como, por

exemplo, os diários de Colombo. 3) *Documentos oficiais*. São classificados dessa forma documentos como as cartas de doação concedidas aos capitães donatários pela Coroa portuguesa, as cédulas reais emitidas pela Coroa Espanhola, regimentos de navios que partiam de Portugal com destino à América e as diversas cédulas reais que tratavam da liberação, proibição ou regulamentação da escravidão indígena ou de seu transporte para a Europa. 4) *Imagens*, que retratam os nativos na Europa e que ajudam a compor um quadro da maneira pela qual se construiu a representação desses nativos. 5) Por fim, o último tipo de documento utilizado é um material que definimos como “*literário*”, trata-se de crônicas como a *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz e dos relatos da Entrada de Henrique II na cidade de Rouen, em 1550.

O embarque era um primeiro passo no sentido da apropriação do nativo em um processo que se completava com sua presença na Europa: o nativo era exibido, escravizado, ou apenas levado como uma lembrança da viagem. Mas a documentação não nos permite reconstruir muitas trajetórias desses nativos que atravessaram o Atlântico. Contamos apenas com fragmentos de histórias que narram um ou outro caso de maneira mais detalhada. Sobre o índio carijó Essomericq, por exemplo, levado para a França por Binot Paulmier de Gonneville, sabemos sobre o embarque, o batizado, o desembarque na cidade de Honfleur, na França. Após sua chegada as informações se tornam mais nebulosas, porém elas ainda existem. Diferente da grande maioria dos nativos tratados aqui, que constituem apenas um número embarcado e vendido em algum ponto da Europa ou que foi registrado porque chamou a atenção de alguém que decidiu registrar seu espanto.

Refletindo sobre a hipótese levantada por Jean Claude Schmitt de que “uma sociedade se revela por inteiro no tratamento de suas margens”, é possível pensar no lugar que os indígenas americanos levados ocuparam na Europa e partir das evidências dos constantes embarques para entender as práticas europeias de posse.⁷ Se não podemos averiguar o que a travessia atlântica e o estabelecimento em um local completamente estranho significou para os indígenas, é possível buscar resposta para outras perguntas, como por exemplo, qual o significado que tinham para os europeus.

⁷ SCHMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 285.

Dessa forma, as experiências indígenas vão nos falar mais dos europeus do que dos próprios indígenas.⁸

Além da dificuldade de reconstruir as trajetórias desses nativos americanos, também não podemos saber muito sobre suas impressões a respeito da viagem e da vida que levaram na Europa, uma vez que não possuímos fontes produzidas por eles. Uma vez que não dispomos dessa documentação, torna-se difícil ter acesso à compreensão indígena desses embarques. Cabem aqui as questões realizadas por Michel de Certeau quando analisa a documentação sobre as feiticeiras de Loudun, na França. O autor se pergunta sobre a possibilidade de aceder ao discurso do outro:

“o que se pode apreender do discurso do ausente? Como interpretar os documentos ligados a uma morte intransponível, quer dizer, a um outro período, e a uma experiência ‘inefável’, sempre abordada pelo lado de onde é julgada a partir do exterior?”⁹

Como saber o que a travessia atlântica significou para os nativos que a realizaram? Essa é apenas uma das perguntas que poderíamos fazer. E que infelizmente permaneceram sem respostas. Esse é um problema com o qual os historiadores se defrontam, mas os indígenas americanos não são os únicos sujeitos históricos que ficaram por muito tempo sem voz na história. As camadas populares da Europa que possuíam tradições predominantemente orais apresentaram desafio semelhantes aos historiadores que tinham por objetivo estudá-las. Como Carlo Ginzburg constata:

“os historiadores não podem se por a conversar com os camponeses do século XVI (além disso não sabem se os compreenderiam). Precisam então servir-se sobretudo de fontes escritas (e eventualmente arqueológicas) que são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante. Isso significa que os pensamentos, crenças, esperanças dos camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam.”¹⁰

⁸ De acordo com Schmitt, esses documentos sobre os marginais produzidos pelo centro devem ser considerados pelo historiador como “depoimentos sobre o próprio 'centro', sobre o lugar em que foram prestados. Porque é uma contribuição essencial da história da marginalidade ter não somente preenchido as margens da história, como ter possibilitado também uma releitura da história do centro”. *Ibid.*, p. 285.

⁹ CERTEAU, Michel de. “A linguagem alterada”. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 243.

¹⁰ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 13.

Os historiadores não podem se por a conversar com os nativos americanos, mas o problema aqui assume uma dimensão um pouco maior do que a descrita por Greenblatt. Isso porque os camponeses europeus e a cultura dominante que produziu os registros que os descrevem habitavam extremos, mas compartilhavam aspectos culturais. Diferente dos que produziram os registros que temos sobre os nativos americanos. Porém, como afirma Carlo Ginzburg, não podemos “jogar a criança fora junto com a água da bacia” por “medo de cair no famigerado positivismo ingênuo, unido à exasperada consciência da violência ideológica que pode estar oculta por trás da mais normal e, à primeira vista, inocente operação cognitiva”.¹¹ Ginzburg refere-se ao problema com o qual se defrontou quando, em *O queijo e os vermes*, buscava entender o universo de Menocchio, o moleiro friulano acusado de heresia e julgado pela Inquisição. Guardadas as devidas proporções entre os sujeitos históricos e contextos das duas pesquisas, trata-se aqui do mesmo problema: só temos acesso aos índios americanos de fins do século XV e do século XVI e XVII através da documentação produzida pelos europeus e seus juízos de valor.

Isso não significa dizer que não possamos entender as ações indígenas narradas por essa documentação como frutos de escolhas feitas pelos nativos. Não é possível negar a violência física a qual os nativos foram submetidos desde a chegada de Colombo à América, e a violência simbólica presente na documentação que descreve o nativo de acordo com os interesses europeus. Porém, é preciso ouvir as vozes indígenas que emanam dessa documentação, mesmo que o som nos pareça fraco e distorcido. É preciso reconhecer nas ações indígenas, as escolhas possíveis de serem tomadas por sujeitos históricos que não se deixaram simplesmente dominar e subjugar sem oferecer resistência.

Marshall Sahlins, discutindo a mística da dominação ocidental, ou seja, a ideia que perdurou por muito tempo de que a expansão ocidental levaria ao fim todas as outras formas de história cultural, defende a revisão dessa ideia. De acordo com o autor essa ideia abarca uma série de outras proposições que incluem:

“primeiro, a ideia de que, antes da expansão do Ocidente, outros povos tinham vivido e se desenvolvido ‘em isolamento’ – o que significa apenas que nós não estávamos lá; segundo, que as adaptações históricas que eles foram obrigados a fazer uns aos outros não contam como tais, porque, nessa época, tudo era ‘prístino’ e ‘indígena’; terceiro, que a interação deles com o Ocidente foi, no entanto, um processo qualitativamente diferente, uma vez que,

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

quarto o poderio europeu destruiu, de modo único, as antigas harmonias e coerência dessas culturas exóticas; e quinto, a ideia de que, no processo de sua ‘aculturação’ ou assimilação ao Ocidente, a singularidade cultural desses povos extinguiu-se de maneira irreversível.”¹²

Sahlins defende, então, que pensar as ações indígenas do passado como frutos de suas próprias escolhas é reconhecer que os nativos agiram mas também que não foram aniquilados culturalmente. Trabalhos como os de Maria Regina Celestino de Almeida comprovam que a análise é possível. Ao analisar os aldeamentos que se estabeleceram no Rio de Janeiro no século XVII a historiadora demonstra que “colaborar com os europeus e se integrar à colonização também podia significar resistir. Nessa perspectiva, é possível pensar os aldeamentos como algo mais do que um simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios”.¹³

As diversas formas de apossar-se

Uma vez levados para a Europa, o destino dos índios americanos dependia das intenções de seu captor. A exibição, o trabalho escravo, a transformação em intérpretes a serem utilizados na conquista, eram as ações, se não mais comuns, ao menos melhor documentadas. Dessa forma, cada um dos capítulos visa analisar uma maneira pela qual a posse dos indígenas foi estabelecida. Foram delimitadas duas formas: a posse física, que consiste na captura forçada e na transformação do ameríndio em escravo e a posse performativa, que consiste na exibição do indígena em terras europeias. O terceiro capítulo analisa a maneira pela qual se deu a incorporação dos nativos levados para a Europa. Cabe aqui fazer uma ressalva: tal divisão tem como objetivo apenas facilitar a compreensão do leitor, uma vez que não é possível, na maioria dos casos separar os nativos exibidos na Europa, dos intérpretes e dos escravos. Muitos ameríndios exibidos nas cortes, chegaram à Europa na condição de escravos e foram levados com o objetivo de serem transformados em intérpretes.

No primeiro capítulo, trataremos dos primeiros embarques iniciados por Colombo. O navegador italiano seguiu uma trajetória já iniciada pelos portugueses na África, que levavam nativos como comprovação das viagens e para serem utilizados como intérpretes. Colombo e Vespúcio foram os primeiros a levar escravos índios e

¹² SAHLINS, Marshall. “Cosmologias do capitalismo”. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 488.

¹³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2013, p. 34.

vendê-los na Espanha, porém esta prática foi realizada por diversos grupos europeus que passaram pela América. A forma, as motivações e a maneira como os indígenas capturados eram tratados variava de acordo com o grupo captor. Para franceses, ingleses, e holandeses a colonização não foi acompanhada dos debates em torno dos ameríndios pautados por questões morais, religiosas e econômicas, como ocorreu nos países ibéricos. Nesses países, Igreja e Coroa caminhavam juntas no processo de expansão. Para as Coroas portuguesa e espanhola, era preciso conciliar suas necessidades econômicas e a ganância dos colonos com as questões teológicas e morais, uma vez que o que concedia legitimidade à posse dos territórios americanos era o compromisso com a evangelização dos pagãos.¹⁴

Partindo de uma documentação predominantemente ibérica, o capítulo explora a escravidão do ameríndio na Europa. A quantidade de estudos nessa área, que privilegia a escravidão africana na Europa e na América, pode-se perceber que durante o século XVI a América forneceu um contingente razoável de escravos ameríndios que foram vendidos nos mercados escravistas espanhóis e portugueses. Entre as utilizações dadas a esses escravos, a que será analisada mais detidamente será a de intérprete. Sem intérpretes nativos a conquista da América não teria sido possível, uma vez que a diversidade linguística do continente era imensa. Dessa forma, os embarques de ameríndios para a Europa visavam possibilitar a tomada de posse da América transformando os próprios nativos em agentes da conquista.

A escravidão em maior escala predominou entre os ibéricos, mas não entre franceses, e, embora a América do Norte não esteja no foco dessa pesquisa, também não entre os ingleses. Entre esses dois últimos grupos, embora existam relatos que mencionem a captura violenta de indígenas, o objetivo principal não era transformar os nativos em escravos e vendê-los na Europa. Na maior parte desses casos, os ameríndios eram levados como comprovações da viagem, lembranças das exóticas terras americanas, e eram exibidos nas cidades europeias. Esses nativos alcançavam a Europa em uma situação que, aos nossos olhos, parece ambígua. Não sabemos seu status: escravos, servos, livres. De certa forma, estavam presos ao europeu que os embarcou e, muito provavelmente, não teriam condições de retornar por si próprios. Ainda que não

¹⁴ Houve uma preocupação real das Coroas ibéricas com a causa indígena, apesar disto não ter tido eficácia junto aos colonos. No entanto, mesmo que não tivesse efeito prático, esta preocupação não pode ser descartada, ou encarada como cinismo dos reis ibéricos. Cf. GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. Bauru: EDUSC, 1996.

tenha sido de maneira violenta, foram capturados e colocados em exibição ao andar pelas ruas, nas cortes ou em rituais.

No segundo capítulo analisamos a posse performativa do indígena levado para a Europa. Trata-se da exibição do indígena americano e de como, muitas vezes, seu embarque era motivado pela necessidade de levar provas físicas da viagem para a Europa. A principal documentação analisada nesse capítulo trata da cerimônia realizada na cidade de Rouen em 1550 na qual participaram cinquenta tupinambás, provenientes da Bahia.

A exibição de maravilhas e curiosidades de lugares longínquos não estava relacionada somente aos indígenas. A Europa quinhentista e seiscentista era fascinada por monstros e maravilhas, como os que são apresentados no livro de Ambroise Pairé, pelos seres selvagens que habitavam as florestas e as margens do mundo conhecido.¹⁵ Objetivando entender como se dava a exposição e a observação dos indígenas capturados na Europa, foram utilizados não somente documentos que demonstram essa exibição, como também análises bibliográficas de outros tipos humanos que passavam pela mesma experiência como, por exemplo, a personagem Tognina Gonsalvus, apresentada por Alberto Manguel.¹⁶ Recebida juntamente com toda a família, na segunda metade do século XVI, na corte de Henrique II, Tognina sofria de uma doença que fazia crescer pelos por todo o corpo. Os Gonsalvus eram solicitados como espécimes por diversos cientistas e artistas. Tognina foi exibida em diversas cortes e para vários tipos de públicos, assim como pode ter ocorrido há muitos indígenas levados para a Europa: anfiteatros de anatomistas, apresentada em reuniões de gente sofisticada, convidada a palácios e mansões de veraneio.¹⁷ A doença da família Gonsalvus os tornava um exemplo de como a natureza maligna invadia a civilização. Sua diferença era visível nos pelos que cobriam todo seu corpo e faziam com que se assemelhassem a mistura de um humano com um animal. Os indígenas não causavam o mesmo espanto por aspectos físicos. O que os tornava curiosidades a serem exibidas eram as visíveis diferenças culturais. Além, é claro, do fato de serem habitantes de terras longínquas. O

¹⁵ Nascido em Bourg-Hersant, na França do século XVI, Ambroise Pairé, destacou-se por diversas contribuições a medicina. Em seu livro *On Monsters and Marvels*, uma reunião de observações que fez ao longo de sua vida, o autor levanta explicações para a existência dos monstros. Nesse período, a idéia do maravilhoso divino, caminha lado a lado com a figura do monstruoso.

¹⁶ MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁷ *Ibid*, p. 119.

indígena americano foi enquadrado em esquemas que haviam se desenvolvido ao longo da Idade Média sobre o homem selvagem. A imagem construída pelos europeus sobre o indígena estava relacionada com as diferentes concepções acerca da natureza: ora perfeição, ora ameaça e desregramento.

Por fim, o terceiro capítulo parte da análise da história do índio carijó Essomericq levado para a França em 1505 pelo francês Binot Paulmier de Gonneville. A trajetória do carijó nos permite discutir as motivações francesas e indígenas para o embarque. Essomericq nunca retornou ao Brasil, ficou-se na França e ali chegou até mesmo a casar e ter filhos. Esse fato nos leva a discussão sobre a incorporação dos nativos levados para a Europa. Essa é a discussão proposta na segunda parte do capítulo.

Os embarques de ameríndios para a Europa são vistos como uma prática da vitória, ou seja, uma ação empreendida pelo grupo que se considera superior no contato entre duas culturas. Podemos entender como práticas da vitória diversas ações empreendidas por nativos americanos e europeus nos contatos que se estabeleceram na América, por exemplo, o ritual antropofágico e a escravidão. Porém, assim como os navegadores que aqui aportaram compunham um grupo heterogêneo, os grupos indígenas com os quais os europeus entraram em contato também não eram homogêneos. A diversidade cultural europeia e indígena nos alertam para o fato de que quando colocados, como vencedores ou vencidos, não se pode fixar tais posições, sem pensar que possam ter se alterado ao longo do tempo e dos contatos que foram se estabelecendo em terras americanas. Nesses contatos colocavam-se em jogo interesses europeus e também indígenas. Tendo esta reflexão em mente ao analisar os documentos, buscou-se entender de que forma os europeus, ao julgarem-se vencedores nos conflitos com os indígenas, explicitavam sua vitória, punindo-os ou incorporando-os, sem que uma ação excluísse a outra.

Partindo da análise realizada por Stephen Greenblatt, em *Possessões Maravilhosas*, localizamos nas fontes os diferentes momentos através dos quais a posse dos ameríndios se realizava. Vestidos com roupas europeias, batizados, e aprendendo uma nova língua, os nativos, na ótica dos europeus, perdiam sua condição de índio e suas características selvagens. Além disso, a descoberta de novas terras como um presente concedido por Deus implicava um batismo, ou seja, o cancelamento dos nomes

indígenas e a atribuição de novas identidades, enquanto que as novas roupas apagavam a estranheza do nativo sugerindo que sua selvageria era produto de aparências facilmente modificáveis.¹⁸ Greenblatt enfatiza o poder de metamorfose que os europeus davam às roupas e afirma que o processo de batizar e renomear os índios e territórios fazia parte do movimento da ignorância para o conhecimento, ou seja, a colocação da nova realidade dentro do universo de discurso europeu. Tomada de posse e atribuição de identidade estavam juntas, portanto.¹⁹ Por fim, a aprendizagem dos idiomas europeus completava a posse, dando utilidade aos índios no processo de conquista como intérpretes e apagando os últimos vestígios bárbaros, presentes na língua nativa.

¹⁸ *Ibid*, p. 153.

¹⁹ *Ibid*, p. 111 e 122.

CAPÍTULO 1

TESTEMUNHAS DO EXÓTICO

1.1 – COLOMBO E O INÍCIO DOS EMBARQUES DE AMERÍNDIOS PARA A EUROPA

Quinta – feira, 11 de outubro de 1492. Colombo encontrou diversos sinais que apontavam para a proximidade de terra. Tinha visto outras indicações diversas vezes, dias e dias antes. Colombo interpretou os sinais da natureza sempre de acordo com seus interesses. Navegador experiente, sabia que a presença de aves era uma indicação de terra próxima. Se elas passavam aos montes pelo navio todas na mesma direção, eram sinais da proximidade de terra firme.²⁰ Não somente o Almirante estava ansioso: uma recompensa havia sido prometida pelos reis espanhóis ao primeiro que avistasse terra firme. Além disso, a chegada às Índias evocava a visão de inúmeras possibilidades: riquezas, as maravilhas do Oriente e a segurança de alcançar terra, enfim. Ao verem, então, tantos sinais se multiplicarem “respiraron y alegráronse todos.”²¹ Quase conseguimos sentir o alívio de Colombo ao ler o diário da primeira viagem, pois, desde seu início, em 3 de agosto de 1492, ele viu o ânimo de seus marinheiros mudar. Crescia a inquietação com a demora. Todos os dias o Almirante registrava em seu diário um número de léguas navegadas, mas afirmava para os seus companheiros ter navegado léguas a menos, buscando diminuir tal sentimento entre a tripulação. Em 10 de outubro desabafa, escrevendo “aquí la gente ya no lo podía sufrir: quejabase del largo viaje”. Colombo “los esforzó lo mejor que pudo dándoles buena esperanza de los provechos que podrian haber.”²² A determinação do genovês era firme. Disse aos marinheiros que tinha partido para as Índias, e assim prosseguiria até encontrá-las com a ajuda de Nosso

²⁰ “Primer viaje de Colón”. In: NAVARRETE, Martín Fernandez. *Collección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1825, p. 19. Disponível em: <http://goo.gl/0NNvOj>. Tzvetan Todorov afirma que “no mar, todos os sinais indicam a proximidade da terra, já que Colombo assim o deseja. Em terra, todos os sinais revelam a presença do ouro: aqui também sua convicção já estava formada fazia tempo.” Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 27-28.

²¹ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 19.

Senhor. E, assim o fez, ou acreditou ter feito. Avistaram terra na noite de 11 de outubro e Rodrigo de Triana, o primeiro a vê-la, teve tantas dúvidas que precisou da confirmação por outras duas pessoas. “A las dos horas despues de media noche pareció la tierra, de la cual estarian dos leguas”.²³ Aguardaram até o dia seguinte, sexta-feira, e desembarcaram em uma ilha que, depois, descobriram ser chamada por seus habitantes de *Guanahani*.²⁴

Muito já se escreveu sobre a chegada de Colombo a América em 1492. Não é intenção aqui retomar as minúcias de tal evento. No entanto, é importante buscar entender, ainda que minimamente, o estado de espírito de Colombo e dos que desembarcaram com ele naquela manhã de sexta-feira, outubro de 1492, em uma das ilhas do atual Caribe. Esta empatia é necessária, pois, como pretende-se demonstrar ao longo deste capítulo, os sentimentos de maravilhamento e estranhamento fizeram parte da conquista do Novo Mundo. Não foram meras sensações que se desvaneceram com o passar do tempo e das viagens, o conhecimento sobre o diferente e o desenrolar do processo de conquista. Tais sentimentos agiram como motores da tomada de posse quando produzindo encantamento ou gerando repulsa, fazendo com que o exotismo das novas terras fosse abarcado.²⁵

O domínio colonial que os europeus estenderam sobre a América passava por diversas instâncias, incluindo as práticas cerimoniais. Os europeus acreditavam em seu direito de governar e diversos atos simbólicos precediam ou sucediam a conquista militar. Quando usamos o termo “europeus”, no entanto, não falamos de um grupo homogêneo nem mesmo no que diz respeito à colonização da América. Não havia um único quadro político europeu de domínio colonial em finais do século XV quando

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ *Guanahani* foi rebatizada com o nome de São Salvador por Colombo. A ilha pertence ao arquipélago das Antilhas, mais precisamente nas Bahamas. Era habitada pelo povo *lucaio* ou *taíno*. No entanto, ainda hoje os estudiosos debatem sobre qual das ilhas do arquipélago seria o local exato do primeiro desembarque de Colombo. De acordo com Martín Fernandez Navarrete, elaborador da edição do diário da Primeira Viagem utilizado aqui, datado de 1825, *Guanahani* “debe ser la que está situada mas al Norte de las turcas llamadas del Gran Turco. Sus circunstancias conforman con la descripcion que Colon hace de ella.”. *Ibid.*, p. 20. Porém, atualmente acredita-se ter sido pouco provável que o desembarque de Colombo tenha ocorrido ali. Candidatas mais prováveis seriam as ilhas Cayos Franceses, de acordo com o que o Almirante dominicano Ramón Julio Didiez Burgos teria afirmado em 1974. Sua tese foi revisada e confirmada pelo historiador Keith Pickering em 1994. Porém, a tese mais aceita ainda hoje foi proposta em 1986 por uma pesquisa realizada pela National Geographic Society, que afirmava que *Guanahani* era a ilha Cayo Samaná localizada no centro leste do arquipélago das Bahamas.

²⁵ Tal hipótese parte da análise realizada por Stephen Greenblatt, em *GREENBLATT, S. Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.

iniciaram-se os contatos com os americanos. No entanto, sabemos que os diversos grupos europeus que, a partir do século XVI passaram a constituir impérios coloniais, partilhavam uma mesma plataforma tecnológica e ecológica e importantes aspectos culturais.²⁶ Dessa forma, apesar das diferenças e semelhanças nas formas de impor sua autoridade sobre o Novo Mundo, uma prática era comum entre os europeus: o transporte para a Europa de espécimes da América, como provas da descoberta e para o encantamento daqueles que não tiveram a oportunidade de viajar. Reflexo do maravilhamento e do estranhamento diante do novo, o exótico era capturado, levado para a Europa, e apresentado ao Velho Mundo. Muitas plantas e animais não conhecidos no Velho Mundo tiveram esse destino. Mas a tomada de posse do novo ia além da captura de espécimes da flora e da fauna americanas. Muitos nativos americanos foram transportados para a Europa também. Colombo é, até onde os vestígios documentais nos informam, o pioneiro nesses embarques.

Infelizmente, os diários originais do Almirante estão perdidos para nós. Da primeira viagem foram conservados os escritos de Bartolomé de Las Casas que colecionou e transcreveu diversos documentos de Colombo, entre eles trechos de seus diários.²⁷ Também foram preservadas diversas cartas, principalmente em razão das várias edições que ganharam estes documentos, em muitos pontos da Europa, ainda nos primeiros anos após a descoberta.²⁸ Os diários, porém, só vieram a ser publicados de maneira organizada pela primeira vez em 1825 por Martin Fernandez Navarrete, diretor da Real Academia de Historia da Espanha. O diário da primeira viagem de Colombo é uma fonte privilegiada para verificar a ocorrência dos primeiros embarques de indígenas para a Europa.

²⁶ SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 11.

²⁷ Os manuscritos originais de Las Casas estão conservados na Biblioteca Nacional de España. CASAS, Bartolomé de las. *Viajes de Cristóbal Colón* (Manuscrito). 1552. Disponível em: <http://goo.gl/NAKrFz>. Os escritos de Colombo deram base à *História das Índias*, publicada por Las Casas em 1523.

²⁸ As cartas de Colombo referentes à primeira viagem já estavam editadas em Paris desde 1493. O mesmo ocorreu com as Cartas de Américo Vespúcio. A Carta de Sevilha referente à viagem feita juntamente aos espanhóis em 1499 e a Carta Lisboa, referente à viagem com os portugueses entre 1501-1502 deram origem a diversas edições apócrifas que passaram a circular a partir de 1502. A *Mundus Novus* (1502), e a *Lettere delle isole novamente trovale (sic)* (1506) que deu origem a *Quatur Americi Vesputti Naviationes (sic)* (1507). A *Mundus Novus* ganhou sua primeira edição francesa em 1503. Sobre as edições francesas ver: PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.12. Sobre as edições das cartas de Vespúcio ver: CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”. In: *ArtCultura*, Uberlândia, vol. 12, n. 21, 2010, p. 36.

Ao desembarcar, o encontro com o Outro americano foi imediato: “luego vieron gente desnuda”²⁹ Mas, no relato, a descrição dessas pessoas teve de esperar. Antes era preciso tomar posse do território. E, de imediato, Colombo percebeu que havia muito para possuir ali. A natureza era exuberante: “en tierra vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras” e as flores e árvores cheiravam tão bem “que era la cosa mas dulce del mundo”.³⁰ Logo, bandeiras com as insígnias reais, escrivão e testemunhas a postos, o Almirante lhes disse que “le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesion de la dicha isla por el Rey é por la Reina sus señores.”³¹ Uma vez feitas as declarações e registradas por escrito, a ilha e tudo que ela encerrava passavam a pertencer aos reis de Castela.

“Luego se ayuntó allí mucha gente de la isla.” Esta frase, escrita na sequência da descrição da cerimônia de posse, parece a nós, que lemos a séculos de distância a descrição do evento, uma forma interessante de dizer que, embora aquelas pessoas sempre tenham estado ali, chegaram atrasadas para o acontecimento que definiria o rumo futuro de suas vidas, e a terra já tinha novos donos. No entanto, os habitantes do local, por incrível que possa ainda nos parecer, não fazem parte do ritual que confere a posse ao conquistador. Para conferir legitimidade à posse eram necessárias testemunhas, porém o ritual de Colombo se dirigia apenas para os europeus que o acompanhavam. Os indígenas eram ouvintes passivos do acontecimento. Segundo Stephen Greenblatt, isto ocorreu:

“porque a tomada de posse de Colombo é sobretudo a execução de um conjunto de atos linguísticos: declarar, testemunhar, registrar. Os atos são públicos e oficiais: o Almirante fala como representante do rei e da rainha, e seu discurso deve ser ouvido e compreendido por testemunhas competentes e nomeadas, testemunhas que posteriormente podem ser convocadas para atestar o fato de que o desfraldamento da bandeira e as ‘declarações requeridas’ ocorreram conforme o mencionado.”³²

Tratamos aqui de Colombo, mas as práticas espanholas de posse mudaram pouco nos anos seguintes à chegada na América. Em 1514, Juan Díaz de Solís atingiu o Rio da Prata. O navegador português a serviço da Coroa de Castela havia recebido as seguintes instruções quanto à tomada de posse dos territórios alcançados:

²⁹ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ *Ibid.*, p. 20 e 36.

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² GREENBLATT, *op. cit.*, p. 81.

“La manera que habeis de tener en el tomar de la posesion de las tierras é partes que descubriéredes, ha de ser que estando vos en la tierra, ó parte que descubriéredes, hagais ante escribano público y el mas número de testigos que pudiéredes, é los mas conocidos que hobiere, un abto de posesion en nuestro nombre, cortando árboles é ramas, é cabando ó haciendo, si hobiere disposicion, algun pequeño edificio, é que sea en parte donde haya algun cerro señalado ó árbol grande, é decir cuántas léguas esta de la mar, poco mas ó ménos, é a qué parte, é qué señas tiene, é hacer alli una horca, é qué algunos pongan demanda ante vos, é como nuestro capitan é juez lo sentencieis y determineis, de manera que en todo tomeis la dicha posesion; la cual ha de ser por aquella partedonde la tomáredes, é por todo su partido é provincia ó isla, é dello sacareis testimonio sinado del dicho escribano en manera que haga fe.”³³

De acordo com o diário da primeira viagem, Colombo não deixou marcas da tomada de posse no território, como foi ordenado a Solís. Podemos inferir que isso tenha acontecido porque após a descoberta da América, outros europeus aventuraram-se a conhecer o novo continente. Logo, em 1514, data do documento dado a Solís, passava a ser necessário inscrever a presença espanhola na terra com sinais. Apesar desta diferença, o ritual da tomada de posse não mudou. Declarações, testemunhas e assinaturas em um documento escrito garantiam o território e o que ele abarcava. “Cumprir as formalidades é o bastante: o que seríamos tentados a descartar como mera formalidade é, para Colombo e para os espanhóis a quem ele serve, o cerne da questão.”³⁴

De acordo com Greenblatt, as ações de Colombo eram executadas inteiramente “*para um outro mundo*”.³⁵ Os nativos não estavam em posição de participar ou questionar a cerimônia espanhola. Espanhóis e indígenas não se encontravam no mesmo universo de discurso. Dessa forma, ainda que formalmente existisse a possibilidade de contestação, ela estava vedada aos ameríndios. É o que Greenblatt chama de *formalismo fechado*, que ocorre quando:

“o próprio ritual de posse impede a intervenção (ou mesmo a compreensão) daqueles que, como a cerimônia implicitamente admite, têm mais probabilidade de objetar. Assim, o formalismo tem a virtude de ao mesmo tempo convidar e impedir a contestação tanto no presente como no futuro.”³⁶

Avançando para além do que Greenblatt afirma, percebemos que o formalismo não se dirigia *aos nativos*, porque tratava do domínio que se pretendia estabelecer ali

³³ “Instrucción que dió el Rey á Juan Díaz de Solís para el viage expressado”, 24 de novembro de 1514. In: NAVARRETE, Martín Fernández. *Collección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo III. Madrid: Imprensa Real, 1825, p. 137.

³⁴ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 84.

³⁵ *Ibid.*, p. 81. Grifo no original.

³⁶ *Ibid.*, p. 83.

sobre eles. A frase “logo se reuniu ali muita gente” traz os nativos à cena apenas para nos dizer que se eles faziam parte da ilha e esta passava a pertencer aos espanhóis, logo, ficavam explícitas as consequências.

Logo, se os ameríndios fazem parte da paisagem, passam a ser tratados como tal. Assim como descreve tudo aquilo de que se apossa, como faz com a fauna e a flora americanas, Colombo descreve os habitantes das terras. O tom de Colombo ao fazê-lo é de encantamento. São “muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos, y muy buenas caras”. Ele se espanta com o fato de que “ellos andan todos desnudos como su madre los parió”, inclusive as mulheres.³⁷ A nudez indígena foi vista inicialmente por alguns europeus do período como sinal de inocência.

Outro documento inaugural dos descobrimentos e que apresenta uma forma semelhante de descrever os indígenas é a carta escrita por Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota de Pedro Álvares Cabral, dirigida a Dom Manuel, em 1500. O documento ficou inédito e escondido nos arquivos portugueses até 1773. Na Carta, Caminha afirmou que “andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara”.³⁸

No relato apócrifo da primeira viagem de Vespúcio, a nudez indígena alcança um significado adicional: “o que de sua vida e seus costumes conhecemos foi que todos vão nus, tanto os homens como as mulheres, sem cobrir vergonha nenhuma, tal como saíram do ventre de suas mães.”³⁹ Ou seja, para o autor do documento a vida e costumes indígenas resumiam-se à nudez, que era uma indicação da ausência de cultura. No diário de Colombo também é revelador que o primeiro aspecto a ser registrado seja a falta de vestimentas, um claro símbolo de cultura.⁴⁰ Colombo dá o pequeno passo que separa a nudez do corpo indígena para a nudez cultural do índio: “daban de aquello que tenian de buena voluntad y me pareció que era gente muy pobre de todo”. O que se confirma na sequência, pois “no traen armas ni las cognocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia”.⁴¹

³⁷ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 21.

³⁸ “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugal, 1967, p. 155.

³⁹ “Quatur Americi Vesputti Navigationes”. In: VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. São Paulo: Editora Planeta, 2003, p. 202.

⁴⁰ TODOROV, *op. cit.*, p. 48.

⁴¹ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 20-21.

A inocência gerada pela ignorância indígena permitiu que, em um de seus devaneios de conquistador, Colombo afirmasse: “ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decia, y creo que ligeramente se harian cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían”.⁴² Esta afirmação se repete diversas vezes ao longo do caminho percorrido por Colombo entre as ilhas do Caribe: “no le conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarian cristianos, porque ellos son de muy buen entender”.⁴³ E em outro momento:

“Esta gente (...) es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados, sin ninguna secta que yo conozca, que hasta hoy aquestos que traigo no he visto hacer ninguno oracion, antes dicen la *Salve* y *el Ave María*, con las manos al cielo como le amuestran, y hacen la señal de la cruz.”⁴⁴

Caminha, em sua carta, ainda que tenha sido bem menos confiante quanto ao entendimento linguístico entre europeus e indígenas, chega à mesma conclusão de Colombo:

“Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendessemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não tem, nem entendem crença alguma, segundo as aparências.”⁴⁵

O sonho de conquista era o mesmo: a transformação dos nativos americanos em bons súditos convertidos ao catolicismo. Aparentemente os indígenas aprenderiam facilmente o espanhol pois repetiam tudo o que os espanhóis lhes falavam. Tanto que dois dias após a sua chegada Colombo realiza o desejo que tinha manifestado no dia de seu desembarque: “Yo, placiendo á nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis á V. A. para que deprendan hablar”.⁴⁶ Em 14 de outubro, aprisionou sete índios.

A captura dos indígenas parece um corte brusco no maravilhamento expresso por Colombo; um ato de violência que surge diversas vezes no texto mesclado aos momentos de arrebatamento vividos pelo navegador. Na verdade, porém, um movimento acompanha o outro. O exotismo encontrado no Novo Mundo devia ser tomado e levado para o seio da comunidade de onde vem Colombo, para aqueles que não tiveram a oportunidade de vir e se encantar com as belezas encontradas no Novo

⁴² *Ibid.*, p. 31.

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46. Grifos no original.

⁴⁵ “Carta de Pero Vaz de Caminha”, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁶ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 21. Grifos meus.

Mundo. O encantamento de Colombo não pode ser registrado apenas pela escrita. Os reis para quem escrevia deviam também ver o que ele via. Por isso, não bastava descrever os indígenas, era preciso levá-los para a Espanha, assim como as belas aves e as diferentes plantas localizadas nas novas terras.

A ausência de cultura, já mencionada, ficava explícita não somente na nudez indígena, mas na fragilidade que ela revelava. Os índios eram “muy simplice en armas, como verán vuestras Altezas de siete que yo hice tomar para le llevar y deprender nuestra fabla y volvellos”. Colombo levaria alguns exemplares mas, como submeter os indígenas seria fácil a seus olhos, caso os reis desejassem poderiam “todos llevar á Castilla, ó tenellos en la misma isla captivos, porque con cincuenta hombres los terná todos sojuzgados, y les hará hacer todo lo que quisiere”.⁴⁷ Enquanto isso não acontecia, Colombo tomava alguns indígenas pelo todo da mesma maneira que fazia com as ilhas. Navegando por entre elas afirmou que sua “voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomase posesion, puesto que tomado de una se puede decir de todas”.⁴⁸

Exatamente um mês depois de sua chegada à América, o ímpeto de colecionador de Colombo ainda não havia diminuído. Em 12 de novembro de 1492 aprisionou mais seis nativos homens. Não satisfeito enviou alguns de seus homens a um povoado próximo no qual capturaram “siete cabezas de mugeres entre chicas é grandes y tres niños”.⁴⁹ Colombo desejava montar casais entre os nativos aprisionados. Não podemos entender de que maneira Colombo pretendia unir os cativos, visto a diferença entre o número de homens (seis) e de mulheres (quatro, se excluirmos as crianças). O mais provável é que, em uma postura de “coleccionador de curiosidades”⁵⁰, o Almirante acreditasse que a situação entre homens e mulheres poderia se ajustar naturalmente e assim teria alguns casais de espécimes para levar a Espanha. Agiu com relação aos índios da mesma forma que com relação aos pássaros e outros animais desconhecidos que encontrou e capturou para levar como “amostras” para os reis.⁵¹

A ideia de montar casais de seres humanos, de maneira semelhante ao que é feito aos animais, não foi uma exclusividade de Colombo. Um relato bem posterior à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰ TODOROV, *op. cit.*, p. 49. Quanto aos números, Colombo sempre afirma levar “seis ou sete” índios. O motivo para escolha dessa numeração não aparece no diário, mas é possível que Colombo não soubesse os números exatos na hora do registro e repetisse os números.

⁵¹ “Primer viage de Colón”, *op. cit.*, p. 36.

sua viagem, que remete a um outro espaço americano e a um outro grupo europeu apresenta a descrição de um comportamento semelhante. Trata-se do relato da expedição de Martin Frobisher ao Canadá. Frobisher realizou três viagens a Groenlândia (1576, 1577 e 1578) durante as quais explorou as costas da Ilha Baffin, o estreito de Hudson e a baía que ainda hoje leva seu nome, tentando em vão descobrir a passagem noroeste para a China. Durante as três viagens, buscou incessantemente por ouro, também em vão, encontrando em sua última viagem apenas o que, depois se descobriu ser “ouro de tolo”, minério muito parecido com o ouro na aparência mas sem valor comercial. Porém, Frobisher nunca voltou totalmente de mãos vazias para a Inglaterra: em todas as viagens capturou e levou indígenas consigo. Na segunda viagem foram capturadas duas mulheres, uma já idosa e a outra, mais jovem. A primeira foi libertada, mas os ingleses decidiram ficar com a outra, jovem, que carregava uma criança de colo no momento do rapto. Os ingleses levaram a moça para o barco e a colocaram diante de um nativo, capturado dias antes. De acordo com o relator da viagem, George Best, os homens estavam ansiosos para observar como seria o encontro. O que pretendiam ver? Seja qual for a resposta, o espetáculo não parece ter sido o que esperavam. Homem e mulher se mostraram extremamente recatados diante um do outro, permanecendo em um longo silêncio.⁵²

Voltando aos “casais de espécimes” de Colombo, o diário indica que pelo menos uma das mulheres capturadas possuía um parceiro e ele não estava entre os indígenas levados para o navio, pois Colombo escreveu:

“Esta noche vino á bordo en una almadia el marido de una destas mugeres, y padre de tres fijos, un macho y dos fembras, y dijo que yo le desaje venir con ellos, y a mí me aplogó mucho, y quedan agora todos consolados con el que deben todos ser parientes, y él es ya hombre de cuarenta y cinco años.”⁵³

A visualização desta cena nos enche de horror e tristeza. Nos entristece imaginar o pobre índio, desesperado, dirigir-se até onde estavam presos seus familiares para ficar junto deles sem nem ao menos conseguir compreender o que seria aquele local, o navio, e quem eram aquelas pessoas que, simplesmente chegaram a sua aldeia e capturaram os seus. Mas o que nos horroriza não é tanto o que aparece no texto, a captura dos índios, mas o que não aparece. Ao montar casais de seres humanos, como um colecionador de espécimes faria com animais, em nenhum momento levou-se em

⁵² BEST, George *apud* GREENBLATT, *op. cit.*, pg. 158.

⁵³ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 55.

conta as opções dos nativos. Enquanto o índio se submetia a uma vontade estranha apenas para ficar junto de sua família, Colombo viu nele apenas mais um cativo que docilmente junta-se ao rebanho e se alegrou com isso.

Ao longo de todo o diário outras capturas ocorrem estabelecendo então uma recorrência quanto a prática. Porém, Colombo foi apenas o primeiro a dar início a um ato praticado também por espanhóis, portugueses, franceses e ingleses que passaram pelo Novo Mundo durante os séculos XVI e XVII. Levados para a Europa como provas da descoberta de novos territórios, os indígenas foram escravizados não somente em solo americano e utilizados para diversos fins. A recorrência e a longa duração da prática apontam que ao tomar posse da América, suas terras, fauna e flora, os europeus tomaram posse também dos nativos que a habitavam.

Ao retornar para a Espanha levando nativos das terras encontradas Colombo desejava comprovar o que estava escrevendo para os Reis. Uma vez que o aprisionamento de indígenas seguia a esperançosa busca pelo metal precioso, o envio das “espécimes” poderia convencê-los de que ainda que o ouro ou o Grande Can não fossem encontrados logo, a empreitada valia a pena. Foi preciso, então, tomar o maravilhoso e levá-lo para a Europa.

Inicialmente, tímida, a iniciativa de transformar os nativos em escravos foi se tornando mais audaciosa ao longo das viagens. Em 1492, Colombo retornou para a Espanha com alguns índios. Embora tivesse aprisionado ao longo de sua permanência na América 15 índios, retornou com apenas 10, dos quais apenas 6 chegaram à Espanha.⁵⁴ Em 1496, o número de cativos aumentou para 30. Porém, dois anos antes, em 1494, Colombo enviou em um navio capitaneado por Antonio de Torres 500 índios como escravos para a Espanha, dos quais apenas 300 chegaram ao fim da viagem com vida.⁵⁵

⁵⁴ A quantidade de indígenas levados por Colombo que resistiram à travessia atlântica é incerta. De acordo com Francisco López de Gómara, em sua *Historia General de las Indias*, foram 10 os indígenas levados por Colombo para os Reis, porém, somente seis chegaram com vida. De acordo com a *Historia General y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo foram 9 ou 10 índios que Colombo levou, sendo que um deles morreu no mar e dois ou três ele deixou doentes na vila de Palos, sendo seis os que viajaram até a Corte. Já Girolamo Benzoni na *Historia del Mondo Nuovo*, afirmou que foram apenas dois indígenas que faleceram durante a travessia. Cf. CABALLOS, Esteban Mira. “Indios americanos em el Reino de Castilla, 1492-1550”. In: *Temas americanistas*, nº 14, 1998, p. 2.

⁵⁵ “Memorial que para los Reyes Católicos dió el Almirante D. Cristobal Colon, en la ciudad Isabela, á 30 de Enero de 1494 á Antonio de Torres, sobre el suceso de su segundo viagem á las Indias; y al final de cada capítulo la respuesta de sus Altezas.” In: NAVARRETE, Martín Fernández. *Collección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1825, p. 229. Disponível em: <http://goo.gl/IdZHbm>.

De acordo com o historiador Esteban Mira Caballos, Colombo idealizou um comércio de escravos do qual pudesse obter os lucros que eram esperados das terras encontradas. A mão de obra disponível na América poderia compensar a falta de outras riquezas que Colombo ainda não tinha encontrado e legitimar a continuação das viagens. Em carta a Santagel, um dos financiadores do projeto colombino, escrita em 15 de fevereiro de 1493, o capitão afirma que a maior riqueza da terra eram os indígenas, “cuantos quieran cargar y serán de los idólatras”. Em março do mesmo ano, escreveu aos Reis, explicando que havia tantos indígenas em terra “que no hay número y serán de los idólatras”.⁵⁶ A idolatria indígena ou a ausência de qualquer seita, como já mencionado, eram legitimadores da escravização, uma vez que através dela os nativos seriam conduzidos à verdadeira religião.

Antes de receber qualquer resposta dos soberanos espanhóis dando-lhe permissão ou não, Colombo começou a enviar desde 1494 indígenas para serem vendidos na Espanha. Ao longo dos anos finais do século XV, as preocupações de Colombo se tornaram maiores: as riquezas tão esperadas não vinham. Desde a primeira viagem tudo o que Colombo fez foi perseguir sinais que não levavam a lugar algum. Foram encontradas algumas especiarias, e Colombo intuía que algumas árvores e plantas poderiam ser usadas como corantes, tornando-se valiosíssimas na Europa:

“Aquí cognoscí del *liñaloe*, y mañana he determinado de hacer traer á la nao diez quintales, porque me dicen que vale mucho.

“vino el Contramaestre de la Niña á pedir *albricias* al Almirante porque habia hallado *almaciga*, mas no traía la muestra porque se le habia caído.”

“creo que ha en ellas muchas yerbas y muchos árboles, que valen mucho en España para tinturas y para medicinas de especería, mas yo no los cognozco, de que llevo grande pena.”⁵⁷

Colombo também encontrou junto às populações indígenas uma grande quantidade de algodão “cogido y filado y obrado, y que en una sola casa habian visto mas de quinientas arrobas, y que se pudiera haber allí cada año cuatro mil quintales”.⁵⁸

⁵⁶ COLOMBO *apud* CABALLOS, Antonio Esteban Mira. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madri: Iberoamericana, 2000, p.46.

⁵⁷ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 36, 49 e 34. Grifos meus. O *liñaloe* ou linaloe (*Bursera linanoe*) é uma árvore de onde pode se extrair um óleo com aroma cítrico, utilizado na produção de perfumes. O nome deriva do composto químico linalol que pode ser encontrado em diversas outras plantas aromáticas. Já as *albricias* eram um presente dado ao primeiro portador de uma boa notícia. A expressão ainda é usada em espanhol para indicar grande alegria ao receber uma notícia. A *almaciga* é uma resina aromática retirada da aroeira (*Pistacia lentiscus*). Assim como o linaloe também era utilizada na fabricação de perfumes.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52. Quatro mil quintais deveriam corresponder a 2 toneladas.

Quanto às especiarias como canela e pimenta, os nativos diziam a Colombo por sinais “muchacha della habia cerca de allí”.⁵⁹ Colombo seguia incessantemente esses sinais, mas não encontrava ouro, nem canela ou pimenta e muito menos o Grande Can, ou qualquer outro grande rei. O descontentamento era enorme, tanto daqueles que financiavam o projeto na Espanha e esperavam o lucro, quanto daqueles que saindo da península acreditavam encontrá-lo na América. Esta situação fez Colombo voltar seus olhos para as possíveis utilidades da população local. Além do grande número de habitantes, outra característica percebida nos nativos fazia Colombo acreditar que seriam facilmente tornados cativos. Ainda na primeira viagem ele constatou a vulnerabilidade indígena: “no tienen algun fierro: sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas”.⁶⁰ No dia 4 de novembro, afirmou: “esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley”.⁶¹ Colombo descreveu as lanças indígenas mas não conseguiu vê-las como armas. Logo, sem espadas e sem o uso de ferro, os nativos seriam seres vulneráveis, sujeitos aos ataques de outros povos. Ele viu que alguns indígenas “tenian señales de heridas en sus cuerpos, y les hice señas de que era aquello, y ellos me amostraron como allí venian gente de otras islas que estaban acerca y les querian tomar, y se defendian”.⁶² Se Colombo leu dessa maneira as cicatrizes e interpretou dessa forma os sinais indígenas, é porque tudo o que ele viu quando olhava para a América era ele mesmo. Os invasores, é claro, só poderiam estar tentando fazer cativos, da mesma forma que ele desejava fazer.⁶³ A possibilidade de transformar os indígenas em escravos ficou registrada no seguinte projeto:

“De acá se pueden, con nombre de la Santa Trinidad enviar todos los esclavos que se pudieren vender (...); de los cuales... me dicen que se podrán vender cuatro mil que a poco valer, valdrán veinte cuentos... Y cierto, la razón que dan a ello parece auténtica porque en Castilla y Portugal y Aragón e Italia y Sicilia y las islas de Portugal y de Aragón y de Canarias gastan muchos esclavos, y creo que de Guinea ya no vengán tantos, y que viniesen, uno de estos vale por tres, según se ve (...)”⁶⁴

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 21-22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶² *Ibid.*, p. 22.

⁶³ Cf. GREENBLATT, S. *Possessões maravilhosas*, *op. cit.*, p. 129 e TODOROV, *op. cit.*, p. 58-60.

⁶⁴ COLOMBO, Cristóvão. “Carta Raríssima”. 07 de julho de 1503 *apud* CABALLOS. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, *op. cit.*, p. 47.

Colombo já sabia, à essa altura, que a mortalidade era muito grande entre os indígenas embarcados para a Europa, mas acreditava que com o tempo esses problemas



Fig. 1 – Antonio Susillo. *Presentación de Colón a los Reyes Católicos en el Salón Tinell de Barcelona*, 1893, Sevilla, Museo de Bellas Artes.

seriam resolvidos. Na Carta aos Reis, escrita em setembro de 1498, ele afirma que era verdade que muitos deles morriam nas viagens até aquele momento, mas não seria sempre assim. Os negros e os canarinos tinham começado da mesma maneira.⁶⁵

1.2 – O INTÉRPRETE

Além de serem provas da descrição realizada por Colombo das novas terras encontradas, os indígenas capturados tinham uma outra importante função: eram guias na busca por ouro e pelo reino do Grande Can. O Almirante foi o inaugurador da prática no que diz respeito ao continente americano. Porém, ele mesmo afirmava se inspirar em práticas portuguesas na costa da África, ao visualizar nos nativos futuros intérpretes. A já mencionada tentativa de criar casais entre os indígenas capturados justificava-se:

“Esto hice porque mejor se comportan los hombres en España habiendo mugeres de su tierra que sin ellas, porque ya otras muchas veces se acaeció traer los hombres de Guinea para que deprendiesen la lengua en Portugal, y despues que volvian pensaban de se aprovechar dellos en su tierra por la buena companía que le habian hecho y dádivas que se

⁶⁵ COLOMBO. “Carta aos Reis”. Setembro de 1498 *apud* TODOROV, *op. cit.*, p. 65. De acordo com Las Casas a mortalidade nessas viagens alcançava números assustadores: “ninguna vez traían un navio trescientas o cuatrocientas personas que no echasen en la mar los ciento o los ciento y cinquenta muertos, por no darles de comer y beber.” LAS CASAS, Bartolomé *apud* CABALLOS, Antonio Esteban Mira. “El envío de indios americanos a la Península Ibérica: aspectos legales”. In: *Studios Históricos*. Ediciones Universidad de Salamanca, nº 20, p. 204.

les habian dado, en llegando en tierra jamas parecian. Otros no lo hacian así. Así que teniendo sus mugeres ternan gana de negociar lo que se les encargare.”⁶⁶

De acordo com José Mascarenhas, depois das primeiras viagens portuguesas que se caracterizavam pelos assaltos às populações da costa ocidental africana, “desde que se privilegiaram os contatos pacíficos, a comunicação entre navegadores e nativos ganhou uma importância fundamental”.⁶⁷ Para isso tornou-se comum a prática de capturar negros e levá-los para a metrópole onde eram catequizados e depois utilizados como intérpretes nos contatos entre portugueses e africanos.

A experiência portuguesa a qual Colombo se referia era realizada na Guiné, onde os portugueses embarcavam homens com suas mulheres para transformá-los em intérpretes. De acordo com José Mascarenhas, desde o início dos Descobrimentos a escravização de negros e seu embarque para Portugal tornaram-se um expediente comum nas viagens portuguesas para a África. No Reino, os escravos aprendiam a língua portuguesa simultaneamente à religião cristã. Em viagens posteriores eram utilizados como intérpretes, a serviço dos portugueses.⁶⁸

Esses escravos-intérpretes eram chamados turgimões (do árabe, *turchiman*), de acordo com o viajante veneziano Alvisse Cadamosto, que esteve na costa ocidental da África à serviço do Infante Dom Henrique.⁶⁹ Alguns desses intérpretes se encontravam na esquadra de Cabral quando este chegou ao Brasil. Obviamente, não houve quem conseguisse entender a língua indígena. Assim, o papel desses intérpretes foi o de “procurar estabelecer a comunicação através da *universal linguagem gestual*.”⁷⁰

Como vimos Colombo afirmou, ainda nos primeiros dias em que estava na América, que os indígenas não possuíam nenhuma seita. Em 1494, nas cartas que escreveu a Santagel e aos Reis, os nativos já eram tomados por idólatras, o que legitimava sua escravização. Mas Colombo utilizou também outro argumento para

⁶⁶ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁷ MASCARENHAS, José. “Os intérpretes – Gonçalo Madeira de Tânger”. In: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. *Descobridores do Brasil. Exploradores do Atlântico e construtores do Estado da Índia*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, p. 429.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 430.

⁶⁹ CURTO, Diogo Ramada. “O sistema do escravo-intérprete”. In: _____. *Cultura Imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 28. Cf. NUNES, Aida. “Os africanos – o quotidiano dos negros a bordo das caravelas” e MASCARENHAS, *op. cit.*, p. 430. In: OLIVEIRA E COSTA, *op. cit.*, p. 441. Ver também DORÉ, Andréa. “As muralhas del Rei: entre a proteção e a opressão”. In: DORÉ, A. *Sitiados. Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

⁷⁰ MASCARENHAS, *op. cit.*, p. 435. Grifos no original.

legitimar o envio de nativos a Península. Os índios não estariam sendo enviados com objetivos econômicos, mas sim “con propósito que, después que fuesen instruidos en nuestra santa fe y en nuestras costumbres y artes y oficios, los tornarían a cobrar y los volver a su tierra para enseñar a los otros”.⁷¹ Caballos considera que, devido ao número de escravos que Colombo planejou enviar, não seria possível pensar em outra razão senão econômica.⁷²

Embora o número de índios fosse realmente alto, a necessidade dos espanhóis de obterem intérpretes não era pequena. Inicialmente, Colombo acreditou que conseguia comunicar-se facilmente com os indígenas, como pode ser visto em diversas passagens do diário da primeira viagem:

“entendíamos que nos preguntaban si eramos venidos del cielo”
“y aquellos hombres que yo tenia tomado me decian por señas”
“todos estos hombres que yo traigo de la de San Salvador hacen señas que hay muy mucho oro”.⁷³

Porém, sua própria experiência nas terras americanas apontava o contrário. Como bem observou Tzvetan Todorov: “o que choca e surpreende é o fato de Colombo agir o tempo todo como se entendesse o que lhe dizem, dando, simultaneamente provas de sua incompreensão.”⁷⁴ De acordo com o autor isso acontecia porque:

“Colombo não reconhece a diversidade das línguas e, por isso, quando se vê diante de uma língua estrangeira, só há dois comportamentos possíveis, e complementares: reconhecer que é uma língua, e recusar-se a aceitar que seja diferente, ou então reconhecer a diferença e recusar-se a admitir que seja uma língua (...). Mais tarde, consegue admitir que eles [os índios] têm uma língua, mas não chega a conceber a diferença, e continua a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo, e censura-os pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer.”⁷⁵

⁷¹ COLOMBO *apud* LAS CASAS, *op. cit.*, p. 209.

⁷² CABALLOS. “*Indios y mestizos americanos en la España...*”, *op. cit.*, p. 47. Todorov, no entanto, não vê os objetivos de Colombo como opostos, mas complementares. Os escravos tinham valor comercial, porém, como era feitos como s negros da Guiné, ao tornarem-se escravos aprenderiam a língua e simultaneamente a religião. Todorov acredita que para Colombo “a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, é fim.” Cf. TODOROV, *op. cit.*, p. 13.

⁷³ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 24 – 26. Lucaios e tainos obtinham ouro através de trocas realizadas com os índios Caribes. Era para eles que apontavam quando diziam para Colombo que havia ouro em outras ilhas. No entanto, os Caribes não extraíam e nem fundiam o ouro. Ele era obtido através de trocas com outros povos indígenas que habitavam o continente.

⁷⁴ TODOROV, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 42.

Logo nos primeiros dias levou consigo alguns nativos para que lhe apontassem o caminho a seguir na busca por metais preciosos. Colombo interpretou seus sinais como afirmações de que existia uma ilha na qual havia um rei que possuía muito ouro e davam sinais de que os habitantes dessa ilha traziam ouro preso aos braços e às pernas, “y es oro porque les amostré algunos pedazos del que yo tengo”. Na sequência, o comentário de Colombo parece revelar mais uma nota de desespero do que de confiança: “no puedo errar con el ayuda de nuestro Señor que yo no le falle adonde nace”.⁷⁶ Todo o relato da primeira viagem é de uma busca que, baseando-se em sinais impossíveis de serem lidos, não levava a nada. Alguns dos índios “traían algunos pedazos de oro colgado al nariz, el cual de buena gana daban por un cascabel destos de pie de gabilano y por cuentecillas de vidrio: mas es tan poco, que no es nada”.⁷⁷ O ouro estava sempre em alguma ilha mais à frente, assim como o Rei e as especiarias. Colombo não poderia deixar de continuar procurando, pois como afirma Todorov, ele sabia “a capacidade atrativa que podem ter as riquezas, e especialmente o ouro. É com a promessa de ouro que ele acalma os outros em momentos difíceis.”⁷⁸ Mas, se o argumento da experiência o decepcionava, o argumento da autoridade o instava a continuar insistindo. Havia sinais de que a terra estava repleta de riquezas, os papagaios, por exemplo, uma constante aparição ao longo do diário. De acordo com Todorov, um dos correspondentes de Colombo, Mosén Jaume Ferrer, escreveu-lhe em 1945, que a maioria das coisas boas vinham de regiões muito quentes, cujos habitantes eram negros e papagaios. “Os negros e os papagaios são, portanto, considerados como sinais (provas) de calor, e este último como sinal de riqueza.”⁷⁹

Além disso, Colombo percebe que para obter riquezas do lugar onde se encontrava precisava de um conhecimento que não possuía, como fica patente nos lamentos entremeados às suas descrições:

⁷⁶ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸ TODOROV, *op. cit.*, p. 10. Além disso, Todorov aponta que “os reis de Espanha, não se teriam envolvido na empresa se não fosse a promessa de lucro. Portanto, no diário que Colombo escreve, a eles destinado, é preciso multiplicar a cada página os indícios da presença de ouro (na falta do próprio ouro). *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29. Colombo acreditava ter alcançado as Índias, um local incrivelmente rico como se sabia, desde os relatos de Marco Polo. Dessa forma, os sinais que os indígenas faziam quando Colombo lhes mostrava ouro ou especiarias e lhes perguntava se aquilo existia em sua terra só podiam ser lidos afirmativamente. Para Colombo, “o argumento decisivo é o argumento de autoridade, não o de experiência. Ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade.” *Ibid.*, p. 23.

“aquí y en toda la isla son todos verdes y las yerbas como en el Abril en el Andalucía; y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos que ascorecen el sol; y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla; y despues ha árboles de mil maneras, y todos de su manera fruto, y todos huelen que es maravilla, que yo estoy el mas penado del mundo de no los cognoscer, porque soy bien cierto que todos son cosa de valía (...).”⁸⁰

Mais adiante, seguindo viagem sem se deter em nenhuma ilha, explica que “no es razon de se detener salvo ir á camino, y calar mucha tierra fasta topar en tierra muy provechosa, aunque mi entender es questa sea muy provechosa de especería; mas que yo no la cognozco que llevo la mayor pena del mundo”.⁸¹ Colombo sabia que a conquista e a obtenção das riquezas tão sonhadas enfrentavam uma barreira linguística que devia ser superada. O capitão esperava mais dos nativos, do que servirem apenas como guias: era bom “tomar algunas personas de las de aquel río para llevar alos Reyes porque aprendieran nuestra lengua, para saber lo que hay en la tierra y porque volviendo sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la Fe”.⁸² Só seria possível transformar os nativos em intérpretes se fossem enviados para a Europa, pois lá aprenderiam realmente a falar. Colombo percebeu a língua nativa da mesma maneira que percebeu as armas indígenas - viu as lanças, mas não as considerou armas pois não eram espadas e não eram de ferro.

O conhecimento indígena precisava ser codificado em sinais passíveis de serem entendidos pelos europeus. Mas o aprendizado da fala não poderia se dar sem a aquisição de um outro saber, a instrução na Santa Fé Católica. Tanto Colombo quanto outros europeus que estiveram na América no mesmo período eram muito confiantes quanto à facilidade da imposição desse aprendizado aos nativos. Era como se o aprendizado da língua e a instrução na fé fossem processos simultâneos: “Tengo por dicho, serenísimos Príncipes (...), que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarian cristianos”.⁸³ Para Colombo, a língua espanhola veicularia a religião espanhola, mas essa “é a visão de um explorador, não de

⁸⁰ “Primer viage de Colón”, *op. cit.*, p. 36.

⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁸² *Ibid.*, p. 53.

⁸³ *Ibid.*, p. 52. De acordo com Todorov “o desejo de assimilação de Colombo confunde-se com o desejo de cristianizar os índios, espalhar o Evangelho.” TODOROV, *op. cit.*, p. 59.

um missionário”.⁸⁴ Muitos dos religiosos que vieram para a América eram avessos a ensinar o espanhol aos indígenas, pois a língua poderia lhes trazer influências perniciosas.

Pero Vaz de Caminha também acreditava que a comunicação seria um meio rápido de levar o cristianismo aos índios. Vale a pena lembrarmos um dos trechos mais famosos de sua Carta:

“E portanto, *se* os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza o Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons.”⁸⁵

O uso do condicional - “se” portugueses e indígenas se entendessem e “se” os degredados que ali ficariam aprendessem a língua indígena – traz mais uma vez à tona a experiência prática dos portugueses em outros espaços e é um indicativo de que esse processo poderia não ser algo tão simples. Existe uma diferença clara entre a posição de Colombo – tomar índios e levá-los para a Europa para torná-los intérpretes – e a posição portuguesa – deixar degredados na terra. Isso demonstra que as preocupações coloniais determinaram em muito o transporte ou não dos ameríndios para a Europa. Ao aportarem no Brasil, os portugueses, provavelmente por ainda terem pouco conhecimento das populações recém-encontradas, preferiram agir com mais cautela. A Carta de Caminha explicita:

“E logo que a resolução foi tomada, perguntou mais, se seria bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui em lugar deles outros dois destes degredados. E concordaram em que não era necessário tomar por força homens, porque costume era dos que assim à força levavam para alguma parte dizerem que há de tudo quanto lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens desses degredados que aqui deixássemos do que eles dariam se os levassem por ser gente que ninguém entende. Nem eles cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam quando cá Vossa Alteza mandar. E que portanto não cuidássemos de aqui por força tomar ninguém, nem fazer escândalo; mas sim, para os de todo amansar e apaziguar, unicamente de deixar aqui os dois degredados quando daqui partíssemos.”⁸⁶

⁸⁴ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 147. Ao mesmo tempo, Greenblatt ressalta que ao dominar a língua do conquistador os índios podiam subverter seus interesses, criando assim mais empecilhos do que vantagens à comunicação.

⁸⁵ “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugalia, 1967, p. 158.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 160.

Como explica Ricardo Lopes, o degredo é uma das formas mais arcaicas de punição e uma prática comum na justiça medieval. Mas, a prática ia além da punição: tratava-se de purgar a comunidade e ao mesmo tempo obter pessoas que pudessem povoar terras de fronteira. A partir do reinado de D. Manuel I e a expansão ultramarina esse tornou-se um expediente comum na expansão, como uma alternativa ao uso dos intérpretes nativos.⁸⁷ Os degredados eram lançados em diversos pontos da costa e em viagens posteriores recolhidos com o objetivo de recolher informações úteis. Além disso, eram utilizados como intérpretes e guias.⁸⁸

Sabemos o nome de apenas um dos dois degredados deixados por Cabral no Brasil: Afonso Ribeiro.⁸⁹ Embora os portugueses não tenham sido generosos com seus degredados o suficiente para registrar seus nomes (na maioria dos casos não sabemos ou não temos certeza dessa informação), eram conscientes de sua importância no cotidiano das viagens e do contato com novos povos. A opção por intérpretes não indígenas provou ser bastante funcional, como comprovou o caso de Diogo Álvares, o Caramuru, que alcançou o litoral brasileiro entre 1509 e 1510. Embora fosse português, nascido em Viana do Castelo, 1475, foi em uma embarcação francesa que Álvares chegou ao Brasil. Sobrevivendo, primeiro a um naufrágio e depois à morte pelas mãos dos indígenas que o capturaram, acabou por integrar-se a um grupo indígena, casando-se com a filha do principal. Viveu mais de 20 anos entre os índios e durante esse tempo manteve constante contato com os navios franceses que alcançavam o litoral para obter pau-brasil. Em virtude dessas relações, Caramuru foi para a França, entre 1526 e 1528, na companhia de sua esposa a índia Paraguaçu, que chegou a ser batizada em Saint-Malo, ganhando o nome de Catarina Álvares Paraguaçu. Quando Caramuru retornou ao Brasil, o interesse português pelas terras havia mudado. Os portugueses começavam a promover ações colonizadoras nas terras e viram em Caramuru um aliado junto aos indígenas. Em 1548 ele foi encarregado pelo rei João III de garantir que a expedição de Tomé de Sousa fosse bem acolhida pelos nativos.⁹⁰ A historiadora Lisa Voigt, ao

⁸⁷ LOPES, Ricardo. “Degredados e arrenegados na armada de Pedro Álvares Cabral”. In: OLIVEIRA E COSTA, *op. cit.*, 447-448.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 448-449.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 455.

⁹⁰ Sobre como a história de Diogo Álvares está ligada à construção de um mito de origem do Brasil ver: AMADO, Janaína. “Diogo Álvares, o Caramuru, e a fundação mítica do Brasil”. In: *Estudos Históricos*, vol. 14, n° 25, 2000, p. 3-37. Ver também: MORAIS, Marcus Vinícius de, RAMOS, Fábio Pestana. “Caramuru (1475-1557): aventura nos primórdios do Brasil”. In: MORAIS, M. e RAMOS, F. P. *Eles formaram o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 13-31.

estudar o uso dado aos cativos portugueses, espanhóis e ingleses, identificou o papel importante que tiveram na circulação de conhecimentos durante os séculos XVI e XVII. Além disso, a necessidade de obter intérpretes que possibilitassem a aquisição de conhecimentos sobre os povos da África, Ásia e América permitiu a sujeitos tidos em suas sociedades como marginais alcançarem prestígio entre os seus ao sobreviverem a seus cativos e depois narrarem sua história.⁹¹

Entre os franceses também era mais comum deixar alguns dos seus entre os indígenas do que levá-los. De acordo com Beatriz Perrone-Moisés, os intérpretes franceses (*truchements*) ocuparam um lugar central entre as estratégias francesas de contato com os indígenas, tanto no Brasil quanto no Canadá.⁹² No entanto, a prática de criar intérpretes franceses não excluía o envio de índios para a França, e os dois movimentos eram complementares: jovens franceses eram recrutados na França com o propósito de permanecerem nas aldeias indígenas e em troca eram levados nativos indígenas para a França.

“Os intérpretes permaneciam nas aldeias durante anos, aprendiam a língua e os costumes de seus anfitriões e se ‘indianizavam’ (...) participam ativamente de todas as atividades que parecem singularizar os franceses: o intercâmbio de pessoas, a prática da aliança e do comércio segundo o protocolo indígena, o profundo conhecimento das culturas indígenas, o envolvimento direto na vida cotidiana e na guerra”.⁹³

A maior diferença entre os intérpretes portugueses e os *truchements* franceses era que, no caso de existirem povoações portuguesas, os lusos, muitas vezes casados com índias, levavam-nas para viver ali com eles. Guerras foram deflagradas por causa da fuga desses casais mistos de aldeias indígenas, pois, para os índios, isso era visto como uma traição.⁹⁴

⁹¹ VOIGT, Lisa. *Writing captivity in the early modern Atlantic. Circulations of knowledge and authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Virginia: University of North Carolina Press, 2009, p. 235.

⁹² É notória a semelhança entre os termos *turgimão* e *truchement*. A palavra *turgimão* deriva do termo árabe *turchiman* e foi adotada pelos portugueses para designar os intérpretes. A referência mais antiga ao uso do termo foi feita em um texto que data provavelmente do século XIV, intitulado *Historias d'Abreviado Testamento Velho*. De acordo com Carlos Castilho Pais, o termo francês *truchement* é derivado do mesmo termo árabe, que também pode encontrar variações em outras línguas como o *turcimano*, citado pelo viajante italiano Cadamosto. PAIS, Carlos Castilho. “Nomear o intérprete”. In: *O língua. Revista Digital sobre tradução*. Nº 1, maio de 2002. Disponível em: <http://goo.gl/a5AbeS>. Acesso em: janeiro de 2015.

⁹³ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “O mito do bom francês: Imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá”, p. 5-6. Disponível em: <http://goo.gl/BfYvIk>. Acesso em: maio de 2014.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 4.

Além dos franceses, ingleses e espanhóis registraram embarques de ameríndios com o objetivo de transformá-los em intérpretes. Cartier, em sua primeira viagem à América do Norte, ao ser questionado sobre a razão de não capturar homens para levar à França como intérpretes, afirmou que “seu senhor proibira-lhe levar para lá homens ou mulheres, mas apenas dois ou três meninos para aprenderem a língua”.⁹⁵ No entanto, ao retornar para a França, levou com ele 10 nativos, entre eles, um chefe indígena, Donnacona.⁹⁶ Com relação à Espanha, como vimos, em 1500 a Coroa proibiu os embarques de ameríndios para Castela. Porém, as leis promulgadas nos anos posteriores abriam possibilidades para que os embarques continuassem. Somente em 1542, leis mais restritivas ao embarque e também à escravidão de ameríndios em terras americanas seriam promulgadas. Anteriormente a isso, em 1527, Carlos V orientou Panfilo de Narváez, que “capturasse uns dois ou três (índios) não mais, em cada viagem de descoberta, para a tarefa de intérpretes e outras coisas necessárias nessas viagens.”⁹⁷ Outro explorador espanhol, Hernando de Soto, durante a expedição pelo Yucatán, entre 1532 e 1534, aprisionou 100 índios e os mantinha:

“acorrentados pelo pescoço, utilizando-os no carregamento da bagagem e na moagem do milho, bem como em outros serviços que eles, agrilhoados dessa maneira, podem executar... Logo que as mulheres e as crianças chegaram a cem léguas de distância de sua terra, já não nos causando preocupação, foram desacorrentadas e passaram a servir assim. Em pouquíssimo tempo aprenderam a língua dos cristãos.”⁹⁸

A preocupação de De Soto em manter os indígenas acorrentados até que alcançassem uma distância segura demonstra que, conforme espanhóis e índios iam aprimorando seus contatos, mais esses entendiam as intenções daqueles. A narrativa da segunda viagem de Cartier ao Canadá comprova isso. Na primeira viagem Cartier levou dois indígenas para a França. Lá eles aprenderam o francês e quando retornaram foram extremamente úteis nos contatos feitos com os nativos. No entanto, o escrivão afirma que, um dia, durante a execução dessas trocas, os franceses perceberam “que os dois patifes que havíamos trazido conosco estavam dizendo a eles, e fazendo-os compreender, que o que lhes dávamos em troca não valia nada e que o que nos ofereciam bem poderia ser permutado por facas e machadinhas.”⁹⁹

⁹⁵ CARTIER, Jacques. *The voyages of Jacques Cartier*. Tradução: Henry Percival Biggar. Toronto: University of Toronto Press, 1993, p. 39.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁷ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁹ CARTIER, *op. cit.*, p. 76.

Em outros casos, quando o indígena-intérprete ainda não dominava a língua dos europeus, os problemas de comunicação traduziam-se em atrasos e enganos. Durante a expedição de De Soto, no Yucatán, inicialmente os espanhóis puderam contar com um conterrâneo que por ter sido capturado e ter vivido junto aos índios, era excelente intérprete, Juan Ortíz. Após sua morte, os espanhóis tiveram que apelar para a utilização de um indígena:

“Depois disso, quem serviu de intérprete foi um rapaz que havia sido capturado em Cutifachiqui e aprendera alguma coisa da língua dos cristãos. Tamanho infortúnio foi a morte de Juan Ortíz, com respeito à tentativa dos exploradores de deixarem a terra, que, para entender o que os índios diziam e ele traduzia em quatro palavras, o rapaz às vezes levava um dia inteiro. E não raro ele entendia exatamente o contrário do que era perguntado, de modo que muitas vezes sucedeu terem de refazer um caminho seguido durante um, dois ou mesmo três dias. Andavam como que às cegas de um lugar para o outro, no meio da selva.”¹⁰⁰

Embora o escravo-intérprete fosse necessário à conquista, sua utilização tinha desvantagens que o próprio Colombo, com todo o seu otimismo, reconheceu ainda nos primeiros dias em terras americanas. Durante sua procura por ouro, registrou no dia 15 de outubro de 1492, que os índios que tinha tomado na ilha de São Salvador (*Guanahani*) diziam insistentemente que em outra ilha, nomeada por Colombo como Santa Maria de la Concepción, os habitantes tinham muito ouro. Colombo afirmou: “yo bien creí que todo lo que decian era burla para se fugir”.¹⁰¹ No dia 19 de outubro, ao chegar a ilha Isabela, Colombo registrou que:

“no es la poblacion salvo allá mas adentro adonde dicen estos hombres que yo traigo, que está el Rey y que trae mucho oro; y yo de mañana quiero ir tanto avante que halle la poblacion, y vea o haya lengua con este Rey, que segun estos dan las señas él señorea todas estas islas comarcas, y va vestido, y trae sobre sí mucho oro; aunque no doy mucha fé á sus decires, así por no los entender yo bien, como en cognoscer quellos son tan pobres de oro que cualquiera poco que este Rey traiga les parece á ellos mucho.”¹⁰²

A pobreza dos indígenas e também sua vulnerabilidade e inocência, comprovadas pela falta de roupas e pelo fato de entregarem tudo o que tinham por objetos de baixo preço, conduziam os europeus a uma leitura muito otimista de seu futuro em terras americanas: os índios seriam facilmente convertidos ao cristianismo e, inocentes como eram seriam uma grande fonte de riqueza para os europeus. Porém,

¹⁰⁰ “Narratives of the carrer of Hernando de Soto” *apud* GREENBLATT, *op. cit.*, p. 149.

¹⁰¹ “Primer viagem de Colón”, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰² *Ibid.*, p. 34.

tanto para a conversão quanto para a troca era necessário o aprendizado linguístico. Aos poucos os próprios nativos utilizados como intérpretes na América e em outros locais, como a África, começavam a perceber a importância que tinham no processo de comunicação e se aproveitavam disso para obter ganhos próprios. Essa é, por exemplo, a história do africano João Garrido narrada por Diogo Ramada Curto. Garrido era natural da Guiné, foi capturado e levado a Lagos, onde foi vendido a Gonçalo Toscano, escudeiro. Voltou diversas vezes a Guiné como turgimão e, em 1477, impôs condições para regressar para junto de seu senhor em Portugal: só o faria se lhe fosse concedida a alforria. Toscano, seu senhor, negou-lhe o pedido. O príncipe D. João, pelo contrário:

“fez-lhe todas as vontades. Mais. Procurou seduzi-lo isentando-o de pagar direitos sobre todas as mercadorias. Evocando seu poder de rei para negar a Toscano quaisquer veleidades, a carta régia revela que, se o Garrido não fosse feito forro, não regressaria. O seu senhor nada ganharia com essa situação e o reino perderia o ‘serviço e proveito que dele e por ele pudéramos haver’. A acreditar nas palavras da carta de Chancelaria, o caso da alforria de João Garrido, tendo em vista a continuação dos seus serviços como intérprete, era serviço ao rei e considerado ‘bem ao público deste Reinos dando para ele bom aviamento aos tratos de Guiné de que a eles vem tanto proveito.’”¹⁰³

Menos reconhecidos nas crônicas de conquista, os escravos-intérpretes indígenas também se utilizaram dos conhecimentos linguísticos que adquiriram em seu proveito. Quanto mais os indígenas adentravam o universo de compreensão espanhol mais percebiam que estavam sendo explorados e agiam no sentido de tentar solapar tal exploração.

A *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, escrita por Bernal Díaz, é uma fonte rica em demonstrações da utilização de escravos-intérpretes na conquista dos territórios americanos. Díaz afirma ter participado das três viagens ao Yucatán: a expedição de Francisco Hernández de Córdoba, em 1517, a de Juan de Grijalva, em 1518, e a de Hernán Cortés, em 1519. É o relato dessa última expedição que utilizamos aqui.

Cortés, ao começar sua expedição fez uma opção que Colombo não poderia ter feito. Estando na ilha de Cozumel no Caribe, descobriu que dois espanhóis eram cativos de alguns caciques em uma região próxima. Chamavam-se Jerônimo de Aguilar e Gonzalo Guerrero. Logo, preparou um resgate com “todo gênero de contas” e uma carta aos conterrâneos solicitando que viessem servi-lo na expedição:

¹⁰³ CURTO, *op.cit.*, p. 30.

“Señores y hermanos: Aquí en Cozumel he sabido que estáis en poder de un cacique detenidos, y os pido por merced que luego os vengáis aquí en Cozumel, que para ello envío un navío con soldados, si los hubiereis menester, y rescate para dar a esos indios con quien estáis, y lleva el navío de plazo ocho días para os aguardar. Veníos con toda brevedad; de mí seréis bien mirados y aprovechados”.¹⁰⁴

Somente Jerônimo de Aguilar acatou a solicitação de Cortés. Quanto a Gonzalo, por razões que serão discutidas adiante, preferiu permanecer entre os indígenas. Aguilar tinha naufragado próximo à ilha de Santo Domingo junto com outras quinze pessoas, sendo duas mulheres. Ali foram capturados pelos índios e alguns de seus companheiros foram sacrificados, enquanto outros adoeceram e morreram, sobrevivendo apenas ele e Gonzalo Guerrero. Aguilar conseguiu fugir e, embora tenha sido escravizado por outro povo ao menos permaneceu vivo. Cortés logo o questionou acerca de seus conhecimentos sobre a região, “y le preguntó por la tierra e pueblos, y el Aguillar dijo que, como le tenían por esclavo, que no sabía sino traer leña e agua y cavar en los maíces; que no había salido sino hasta cuatro leguas que le llevaron con una carga (...), y que ha entendido que hay muchos pueblos”.¹⁰⁵ Embora parecesse inicialmente não saber muito, Aguilar demonstrou ser muito útil no trato com os caciques da região de Cozumel, local onde Cortés estava. Foi muito bem tratado pelos caciques da região, porque falava sua língua, e:

“los aconsejaba que siempre tuviesen devoción y reverencia a la santa imagen de nuestra señora y a la cruz, que conocieran que por allí les vendría mucho bien; e los caciques, por consejo de Aguilar demandaron una carta de favor a Cortés, para que si viniesen a aquel puerto otros españoles, que fuesen bien tratados e nos le hiciesen agravios; la cual carta luego se la dio; y después de despedidos con muchos halagos e ofrecimientos, nos hicimos a la vela para el río de Grijalva (...)”.¹⁰⁶

Porém, antes de localizar os intérpretes que acreditava serem ideais, os dois espanhóis perdidos, Cortés dependeu da ajuda de índios. Julian e Melchor ou Julianillo e Melchorejo haviam sido capturados em Punta de Cotoche, localizada na ponta da Península de Yucatán. Nas regiões vizinhas, os intérpretes foram muito úteis, pois dominavam as línguas faladas na regiões vizinhas.¹⁰⁷ A narrativa de Bernal Díaz demonstra que o trabalho dos indígenas era amplamente explorado, porém, em algumas passagens, o autor deixa claro que os espanhóis não podiam confiar totalmente em seus

¹⁰⁴ CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Tomo I. Madri: Dastin, 2009, p. 111.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 71.

intérpretes. Ele afirma que, em um dado momento, os índios não são enviados como mensageiros porque os espanhóis tinham medo de que caso se afastassem deles aproveitariam o momento para fugir, uma vez que estavam próximos à sua terra.¹⁰⁸ Em outra situação, durante uma escaramuça, foram presos três índios e a atuação dos intérpretes junto a eles gerou a desconfiança espanhola:

“Mandóles el capitán que fuesen a llamar al cacique de aquel pueblo, y les dio cuentas verdes y cascabeles para que los diesen, para que viniesen de paz; y asimismo a aquellos tres prisioneros se les hicieron muchos halagos y se les dieron cuentas porque fuesen sin miedo; y fueron y nunca volvieron; e creímos que el indio Julianillo e Melchorejo no les hubieran de decir lo que les fue mandado, sino al revés.”¹⁰⁹

Mesmo com motivos para desconfiar da atuação dos intérpretes ameríndios, Cortez não abandonou seu uso. Apesar da intermediação do espanhol Jerônimo de Aguilar, um dos trunfos de Cortés contra os astecas foi uma intérprete indígena: Dona Marina, ou, para os índios, *La Malinche*. O auxílio que prestou a Cortés foi muito além da tradução de diálogos. Sua história anterior ao contato com os espanhóis acabou por lhe conferir as características ideais para uma intérprete. Filha de caciques astecas, Dona Marina circulou entre universos linguísticos distintos. Foi dada pela primeira vez por sua mãe, que havia casado novamente e tido um filho homem, a um povo que vivia em Xicalango, na fronteira do Império Asteca. Ali, foi, mais uma vez, dada junto com outras vinte mulheres aos espanhóis, como parte de uma oferta de paz, que, além delas incluía “cuatro diademas y unas lagartijas, y dos como perrillos y orejeras, y cinco ánades, y dos figuras de caras de indios, y dos suelas de oro como de sus cotaras, y otras cosillas de poco valor”.¹¹⁰ Dessa forma, além do *nahuatl*, sua língua materna, aprendeu também o maia e, muito rapidamente, o espanhol.

Mas o que fez de Dona Marina uma intérprete tão importante, e que talvez tenha sido adquirido por ela ao longo de seu contato com povos diferentes, era que podia perceber e indicar a Cortés aquilo que não era dito, mas ficava subentendido em

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 54. Sobre Dona Marina Cf. GREENBLATT, op. cit., p. 183-187. GARCIA, Alma M. (ed.). *Chicana feminist thought: the basic historical writings*. New York: Routledge, 1997. KARTUNEN, Frances. “Rethinking Malinche”. In: SCHROEDER, Susan, WOOD, Stephanie, HASKETT, Robert (ed.). *Indian women of early Mexico*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1997, p. 291-313. AMORIM, Marina Alves. “‘Combates pela história’: a ‘guerra dos sexos’ na historiografia”. In: *Cadernos Pagu*, n° 20, Campinas, 2003, p. 217-244.

expressões e gestos.¹¹¹ Ela não só era capaz de traduzir o que Cortés falava aos índios, mas também de transmitir seus desejos.

Sua história termina na Europa. Foi dada como escrava por Cortés a Alonso Hernández Puertocarrero com o qual foi para a Espanha. Lá, tornou-se amante de Cortés e deu-lhe um filho, chamado Don Martín Cortés. Casou-se, por fim, com um cavaleiro chamado Juan Jaramillo.¹¹²

1.3 – NA CONTRAMÃO DO TRÁFICO NEGREIRO

Os primeiros índios que chegaram a Europa foram, segundo o vocabulário de Colombo, “tomados” para serem levados aos reis de Espanha. Colombo insiste na utilização do termo. Em 14 de outubro, escreve sobre os índios que “fez tomar” (hice tomar) para levar aos reis e no dia 12 de novembro, “fuera bien tomar algunas personas de las de aquel rio para llevar a los Reyes.”¹¹³

Embora nem todos os nativos americanos que alcançaram a Europa tenham experimentado a captura violenta e o embarque forçado, essa foi a realidade da grande maioria. Muitos dos que foram exibidos como provas incontestas da passagem pelo Novo Mundo foram levados em cativeiro e mesmo aqueles que embarcados “por vontade própria”, como insistem alguns documentos, acabaram por ser transformados em escravos ao alcançar o Velho Mundo. Muitas vezes a própria vontade indígena de embarcar era motivada por alguma forma de violência, como vimos no caso do índio que pede a Colombo para ir com ele, para ficar com seus parentes que haviam sido capturados. Para a grande maioria dos indígenas que alcançaram a Europa entre os séculos XVI e XVII a escravidão foi um destino inevitável. Nos mercados de escravos europeus muitos índios foram negociados à maneira do que acontecia aos africanos.

“Efetivamente, o índio escravo, igual ao negro, desempenhou as mesmas funções suntuárias e laborais. Em alguns casos podia servir como elemento de ostentação, porém a maioria desempenhava algum ofício ao serviço do seu dono. E com frequência lhes ferravam o rosto, e mesmo, igual ao que se fazia com os negros, lhes colocavam uma argola no pescoço, com o nome e endereço de seu dono.”¹¹⁴

¹¹¹ *Ibid.*, p. 174.

¹¹² GREENBLATT, *op. cit.*, p. 183-184.

¹¹³ “Primer viaje de Colón”, *op. cit.*, p. 24 e 53.

¹¹⁴ CABALLOS, Esteban Mira. “De esclavos a siervos: amerindios en España tras las Leyes Nuevas de 1542”. In: *Revista de História da América*, n° 140, Janeiro-Junho, 1999. Sem paginação. A tradução é minha neste e em todos os casos em que não houver outra indicação.

Saber qual era o destino desses ameríndios na Europa após serem exibidos em diversos lugares e observados por várias pessoas, não é uma tarefa fácil e, para a avassaladora maioria dos casos, nem mesmo possível. No entanto, o fato de terem sido embarcados na América como escravos é uma pista que nos ajuda a reconstruir ao menos uma das facetas do pós- embarque, qual seja, a da escravidão ameríndia.

Para entender de que maneira os escravos ameríndios se integraram na sociedade europeia e como viviam, uma vez que alcançavam a Europa, é preciso analisar o termo escravidão. Longe de ser uma realidade que se defina apenas pelo trabalho forçado que visa produzir lucros para um senhor, a escravidão que se desenvolvia na Europa ao longo dos séculos XV, XVI e XVII era uma realidade ampla e complexa. De acordo com Jorge Fonseca, em *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*, não podemos tomar o trabalho gratuito e forçado como essencial à escravidão, embora caracterize a maioria dos casos. Não podemos nem mesmo colocar o próprio trabalho como objetivo ou função exclusiva da escravidão. Existiam outras funções possíveis. O autor cita o exemplo das escravas negras encomendadas por Isabella D'Este para sua corte. Existia uma preocupação em indicar em pormenor as características físicas e a aparência que deveriam ter, pois não seriam usadas como trabalhadoras, mas sim “como peças decorativas e de ostentação.”¹¹⁵ Também a isso deviam servir muitos dos índios que foram levados para a Europa por europeus que estiveram no Novo Mundo. Eram seus troféus pessoais, testemunhas de um lugar exótico que lhe trariam prestígio de alguma forma. Mesmo não se tratando de escravos colocados para trabalhar para seu senhor, tinham “que proporcionar vantagens de algum tipo aos respectivos donos e o seu valor em termos econômicos não deve ser escamoteado.”¹¹⁶

Seriam, então, as diferenças de cor ou credo religioso essenciais na definição de escravidão? De acordo com Jorge Fonseca, essas diferenças nunca foram indispensáveis para submeter alguém, mas era importante “poder atribuir ao potencial

¹¹⁵ Isabella D'Este (1474 – 1539) era filha do Duque de Ferrara, Hercules D'Este e de Eleonora de Aragão (filha de Fernando I de Nápoles) e Marquesa de Mantua. Teve grande importância no Renascimento financiando o trabalho de diversos artistas. Além disso, era também vista em outras cortes como exemplo de refinamento a ser seguido. Recebia visitas de embaixadores que tinham como objetivo conhecer e copiar suas roupas, jóias, cosméticos e também etiqueta. Dessa forma, percebe-se a importância que tinha a imagem das criadas que a acompanhavam. Istituto Tecnico Settore Tecnologico - Liceo Scientifico delle Scienze Applicate. *Isabella D'Este (1479-1539)*. Disponível em: <http://goo.gl/GrMG3B>. Acesso em: 10 de agosto de 2014.

¹¹⁶ FONSECA, Jorge. *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 15.

escravo algum tipo de inferioridade ou característica negativa que justificasse o domínio sobre ele.”¹¹⁷ Embora mesmo a ideia de “inferioridade” não tenha sido sempre uma característica inerente à condição de escravo, a escravidão foi, ao longo da história:

“um dos resultados do contato entre civilizações diferentes, desencadeada pela existência simultânea de sociedades potencialmente ‘produtoras’ de cativos e de sociedades suas consumidoras, intermediadas por um aparelho militar de captura e por um aparelho comercial de escoamento. Se as primeiras padecessem de uma ou mais debilidades relativamente às segundas – de desenvolvimento tecnológico ou econômico, de organização política ou de força militar – isso facilitaria a escravização dos seus naturais e essa inferioridade acabaria por os caracterizar também.”¹¹⁸

A definição do conceito de escravidão deve ser buscada em sua essência, uma vez que suas características não podem ser aplicadas a todos os contextos. Jorge Fonseca define o conceito da seguinte forma:

“O traço comum foi sempre a sujeição dos escravos aos senhores, justificada por um ou mais atributos negativos, (...). Mas não qualquer forma de sujeição, que também existiu e existe noutros sistemas, como na servidão medieval. Tratou-se, sim, da mais extrema forma de sujeição, a propriedade dos escravos pelos seus donos, reconhecida por lei, com todas as suas consequências.”¹¹⁹

Luís Felipe de Alencastro pontua com relação aos indígenas americanos, que existiria uma diferença entre cativos e escravos, e que os ameríndios se enquadrariam na primeira categoria. Para o autor:

“nenhum documento régio concebe os índios como energia humana em estado bruto, fator de produção ou mercadoria pronta para ser vendida, marcada a ferro, comprada, embarcada herdada e – sobretudo – tributada pela Coroa, donde irrecusavelmente legalizada no seu estatuto reificado. Contrastando os decretos expedidos às feitorias africanas, nos quais os termos fiscais e mercantis *peças* e *escravos* aparecem amiúde, os índios constam nos éditos reais como ‘cativos’.”¹²⁰

O termo cativo definiria um indivíduo feito prisioneiro – significado da palavra latina *captivus* – que se encontra ainda detido por seu captor. Diferente, portanto do escravo, definido por Alencastro como “característica de um estado jurídico de reificação permanente do indivíduo adquirido para uso do seu proprietário.”¹²¹ Alencastro trata aqui de um período específico, a União Ibérica (1580-1640), no qual a legislação indigenista espanhola passou a ser aplicada também nos territórios coloniais

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁰ ALENCASTRO, Luís Felipe. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 88.

¹²¹ *Ibid.*, p. 88.

portugueses. Desde 1542, com as chamadas Leis Novas, a Coroa Espanhola transformou a escravização de indígenas em uma prática ilegal, como veremos adiante. Porém, é preciso reconhecer que nos anos iniciais da chegada dos europeus à América, antes dos reis de Espanha e de Portugal manifestarem-se acerca da legalidade da escravidão indígena, muitos nativos foram levados para a Europa na condição de escravos. Mesmo depois de leis que restringiam e proibiam o embarque de ameríndios para a Espanha, continuaram alcançando os portos espanhóis navios transportando índios. É possível concordar com Alencastro quando afirma que a documentação oficial apresenta o termo “cativos” para se referir aos indígenas escravizados. Isso não significa que, na prática, os ameríndios não tenham sido transformados efetivamente em escravos com todas as características imputadas a eles por Alencastro: prontos para serem vendidos, marcados a ferro, comprados, embarcados e herdados. Como no caso da índia Doña Isabel Carrillo, propriedade de Inés Carrillo que habitava em uma região próxima à Sevilha, índia que carregava seu nome de batismo inscrito em uma argola presa ao pescoço.¹²²

Espanha e Portugal foram monarquias que, mais cedo, os espanhóis, ou mais tarde, os portugueses, desenvolveram uma política indigenista e definiram os casos em que era ou não legítimo escravizar os nativos americanos. No entanto, a prática se deu também entre representantes de outras nações, como ingleses e franceses, nas quais não se produziu uma legislação indigenista. Essas diferenças devem ser levadas em consideração ao tratar dos índios que eram embarcados para a Europa e transformados em escravos.

Os portos espanhóis e portugueses tornaram-se, ao longo do século XVI e XVII, locais onde podiam ser encontradas grandes quantidades de índios vendidos como escravos, apesar das Coroas, principalmente a espanhola, terem se dedicado a impedir esse comércio. Franceses e ingleses também embarcaram indígenas de forma violenta. Na Europa esses nativos eram colocados a serviço de seus captores, em geral. No entanto os registros espanhóis e portugueses são muito mais generosos no que diz respeito à escravização de indígenas em solo europeu quanto trata-se da quantidade de indígenas embarcados.

¹²² “Es el caso del indio de una tal Doña Isabel Carrillo que portaba una *argolla de hierro al pescuezo esculpida en ellas unas letras que dicen esclavo de Inés Carrillo, vecina de Sevilla a la Cestería*.” Grifos no original. CABALLOS. “De esclavos a siervos...”, *op. cit.*, sem paginação.

A captura dos 500 índios embarcados por Colombo, no navio capitaneado por Antonio de Torres, foi registrada por Michele de Cuneo, fidalgo integrante da segunda viagem de Colombo a América. Assim ele descreveu a partilha de escravos no momento do retorno:

“Quando nossas caravelas tiveram de partir para a Espanha, reunimos em nosso acampamento mil e seiscentas pessoas, machos e fêmeas desses índios, dos quais embarcamos em nossas caravelas, a 17 de fevereiro de 1495, quinhentas e cinquenta almas entre os melhores machos e fêmeas. Quanto aos que restaram, foi anunciado nos arredores que quem quisesse poderia pegar tantos deles quantos desejasse; o que foi feito. E, quando todos estavam servidos, sobravam ainda quatrocentos, aproximadamente, a quem demos permissão para ir aonde quisessem. Entre eles havia muitas mulheres com crianças de colo. Como temiam que voltássemos para pegá-las, e para escapar de nós mais facilmente, deixaram os filhos em qualquer lugar no chão e puseram-se a fugir como desesperadas; e algumas fugiram para tão longe que foram parar a sete ou oito dias de nosso acampamento em Isabela, além das montanhas e atrás de imensos rios; o que faz com que, de agora em diante, só os alcancemos com grande esforço. (...) Mas, quando atingimos as águas que cercam a Espanha, uns duzentos dos índios morreram, creio que por causa do ar ao qual não estavam habituados, mais frio do que o deles. Foram jogados no mar (...). Desembarcamos todos os escravos, a metade deles doente.”¹²³

Como já mencionado, a experiência portuguesa na África indicasse que os embarques de nativos para a Europa podiam gerar dificuldades em relações posteriores, existem evidências de que a prática foi constante na América. Isso é sinalizado pelas proibições que constavam dos regimentos de navios portugueses que vinham para a América, logo nos primeiros anos de colonização. Um exemplo é o regimento da nau Bertoa (ou Bretoa) que esteve no Brasil entre 1511 e 1512, capitaneada por Cristóvão Pires. O regimento do Rei D. Manuel I ao capitão continha determinações acerca da conduta da tripulação em relação aos indígenas que ocupavam a costa brasileira. Uma das obrigações do capitão nesse sentido era de alertar “a toda a companhia da dita nao que não faça nenhum mal nem dano a gente da terra” sob pena de, em caso de desobediência:

“perder a metade de seu soldo, e além do que lhe for dada qualquer outra pena que por justiça merecer segundo a qualidade do que fizer como se o fizesse contra cada uma das pessoas da dita nau ou de cá do reino por ser muito necessário ao serviço do Rei Nosso Senhor (....) serem tratados (os índios) por todos os melhores meios que se puder e sem nenhum escândalo pelo muito dano que dele se pode seguir.”¹²⁴

¹²³ Citado em TODOROV, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁴ “Llyvro da náoo bertoa que vay para a terra do brasyll de que son armadores bertolameu marchone e benadito morelle e fernã de llloronha e francisco miz que partio deste porto de lix^a a xxij de fevereiro de 511”. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia Geral do Brazil*. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, p. 428. Disponível em: <http://goo.gl/tA9wwh>.

Sobre o envio de indígenas, consta no Regimento a seguinte proibição: “não trará na dita nau de nenhuma maneira nenhum dos naturais da terra do Brasil que queira cá vir viver no reino por que se alguns cá falecem cuidam esses de lá que os matam para os comerem segundo entre eles se costuma”.¹²⁵ Inicialmente, pode parecer que o documento proíbe o embarque de qualquer indígena, mas ele refere-se especificamente aos indígenas que demonstravam desejo de vir para Portugal.

O Regimento previa o envio de escravos das terras do Brasil. Não havia uma proibição expressa quanto a isso, mas era necessário que a captura fosse controlada tanto para evitar problemas com os índios quanto para que as rendas da Coroa também fossem asseguradas. Por isso requeria-se do “dito escrivão que escrevesse em seu livro todos os papagaios e gados e escravos e quaisquer outras coisas que a companhia da dita nau dela trouxer.” Quanto ao número de escravos a serem levados é feita uma observação: “os quais escravos não poderão trazer salvo levando os ordenados pelos armadores”.¹²⁶ A nau retornou carregada de pau-brasil, papagaios e escravos como descreve a sessão apropriada ao final do Livro, que aqui transformo em uma tabela.¹²⁷

Nome e função	Descrição apresentada pelo Regimento	Total
Crystovam Pyz (Capitão)	“dois moços e três moças e mais uma moça que leva de encomenda de Francisco Gomes”	6
Duarte Frz (Escrivão)	“um moço e quatro moças” e “quatro de licença que eu escrivão trago”	9
Pº Llopez, Lluiz Allvarez, Johan Frz (ferrador) e Gonçallo Allvarez	Um escravo para cada	4
Fernã Vaz (Mestre)	“um homem e duas mulheres”	3
Johan Llopez Carvalho (Piloto)	“três homens e 4 mulheres”	7
Jurami (despenseiro)	“um moço e quatro moças”	5
Nicolau Ruiz (Marinheiro)	“uma escrava”	1
Amtonio A. (Contramestre)	“uma escrava”	1
Pº Anes (calafate)	“um escravo”	1
Dyogo Frz (grumete)	“um escravo”	1

¹²⁵ *Ibid.*, p. 429.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 428.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 430.

	TOTAL:	38
--	---------------	-----------

A proibição de trazer indígenas que quisessem embarcar para Portugal por vontade própria indica que tais embarques ocorriam e, poderiam gerar futuros transtornos nas relações luso-indígenas. Mais uma vez é possível que a voz da experiência portuguesa em terras africanas esteja manifestando-se no documento. Nas primeiras tentativas portuguesas de avanço ao longo do Rio da Gâmbia, os nativos se opuseram a qualquer contato, ameaçando os portugueses. Posteriormente, disseram aos intérpretes que seu medo era motivado pelos comentários de grupos nativos próximos que diziam serem os portugueses canibais.¹²⁸ Assim, explica-se o medo manifesto no Regimento de causar uma má impressão entre os índios.

A preocupação em impedir esses embarques espontâneos de indígenas e em impor limites ao número de escravos presente no Regimento da Bertoa é justificada quando pensamos no contexto da presença portuguesa no Brasil nos anos anteriores à colonização. Os indígenas eram o mais importante meio auxiliar de que os portugueses se podiam servir na exploração econômica do Brasil cortando e carregando a madeira que era embarcada nos navios portugueses.¹²⁹ Manter o bom relacionamento com os índios era essencial. O sistema de trocas entre portugueses e nativos começou a ser abalado quando a prática de transformar índios em cativos e embarcá-los com destino a Portugal começou a se tornar mais frequente. É nesse contexto que se inscreve o Livro da Nau Bertoa e o regimento que contém, visando a manutenção das boas relações com os indígenas.

Mas, os nativos não eram a única preocupação de Dom Manuel ao elaborar o Regimento da Bertoa. A presença francesa cada vez mais constante em terras brasileiras e o bom relacionamento que mantinham com os indígenas eram ameaças ao domínio lusitano. Ameaça esta agravada pelo comércio ilegal entre franceses e indígenas.¹³⁰

¹²⁸ CURTO, *op. cit.*, p. 28-29.

¹²⁹ THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982, p. 29-30.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 32. Uma carta escrita entre 1514 e 1515 e que narra uma viagem portuguesa ao Brasil, a *Nova Gazeta da Terra do Brasil* apresenta indícios da presença de franceses em território brasileiro já no início do século XVI: “As gentes daquele lugar também dizem que às vezes chegam ali outros navios. Trazem roupas como nós. Os portugueses dizem que são franceses segundo informa o povo.” SCHULLER, Rodolpho R. “A Nova Gazeta da Terra do Brasil (newen Zeytung auss Pressilg landt) e sua origem mais provável”. In: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 33. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1915, p. 119. Disponível em: <http://goo.gl/vXewkn>.

Dessa forma, era vital tomar cuidado com todas as ações portuguesas diante dos nativos. Isso, não evitava, porém, a aquisição de escravos índios, que, porém, devia ser controlada. No Regimento da Bertoa esse controle devia ser feito pelo capitão que determinaria quantos escravos poderiam ser embarcados e quem poderia levá-los, evitando assim uma caçada descontrolada de escravos pela tripulação.¹³¹ De acordo com Georg Thomas, é possível concluir que:

“a Coroa portuguesa não colocou fundamentalmente em dúvida a liceidade do comércio humano, mas que, por outra parte procurou uma limitação dos métodos e da quantia, a fim de não prejudicar os interesses gerais de sua política indigenista.”¹³²

Quando já havia sido instituído o regime de capitanias nas terras brasileiras, as cartas de doação estipulavam uma quantidade de escravos que podiam ser enviados para a Europa. Martim Afonso de Souza conservou o direito de enviar 36 escravos por ano, enquanto outros donatários podiam enviar 24 escravos por ano. Tratava-se, na verdade, de um privilégio concedido por méritos especiais, que somente deixou de ser renovado no fim do século XVI. A primeira carta de doação a retirar este privilégio é a de Francis Luís Carneiro de Sousa, Conde da Ilha de Príncipe, de 3 de março de 1676.¹³³ Além disso, ao longo do século XV a Coroa portuguesa foi concedendo a particulares licenças especiais para o comércio de escravos. Thomas cita o exemplo de João de Leães, cavaleiro da Casa Real, que ganhou de D. João III, em 1554, licença para enviar dois escravos a Portugal, livres de impostos e com transporte facilitado pela Coroa.¹³⁴ Em carta enviada ao Rei de Portugal em 1528, Diogo Leite fez a seguinte solicitação: “Assim beijarei as mãos de V. A. fazer me mercê de outros tantos escravos por ano quantos traz Gaspar Corea que são dez por ano.”¹³⁵

Em 1619, o Padre António Matos se queixava das dificuldades enfrentadas pelos padres na Lagoa dos Patos. Eles tinham ordens de descer os carijós e levá-los para as capitanias de São Vicente, Rio de Janeiro, Cabo Frio “mas trouxeram pouca gente por boicote dos paulistas que além de dificultarem o acesso às embarcações, desencorajavam os índios a seguir com os padres, dizendo-lhes que seriam enviados à

¹³¹ THOMAS, *op. cit.*, p. 35.

¹³² *Ibid.*, p. 36.

¹³³ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁵ “Carta de Diogo Leite para El-Rei, de 30 de abril de 1528”. In: *Revista Trimensal de Historia e Geographia*. Tomo sexto. Rio de Janeiro: abril de 1844. Reimpressão: Nendeln/ Liechtenstein, 1973, p. 222. Disponível em: <http://goo.gl/WTeIU3>.

Bahia, Pernambuco ou até vendidos em Portugal”.¹³⁶ As ameaças dos paulistas sinalizam que no século XVII a venda de escravos indígenas em Portugal ainda era uma possibilidade.

Outro caso, do final do século XVII também vem ao encontro dessa confirmação. Em 1690, foi realizada uma consulta para decidir sobre o destino de cinco indígenas tapuias provenientes de Pernambuco e que haviam sido enviados a Portugal como escravos, acusados de terem liderado uma rebelião na capitania do Rio Grande. Os índios estavam no Reino, vivendo às custas do Conselho do Rei. Cabia definir se eram escravos legítimos ou não. Se fossem escravos legítimos, deveriam ser entregues a alguns conventos. Caso contrário, deveriam ser devolvidos ao Brasil.¹³⁷ Esse caso deixa claro que a porta para o envio de indígenas americanos para Portugal esteve aberta, ao menos, até o fim do século XVII.

Quanto à Coroa espanhola, inicialmente não houve oposição quanto ao envio de indígenas e a questão permaneceu em aberto. Como explica Caballos, os nativos começaram a ser enviados para a Europa desde o início dos Descobrimentos não por que os europeus tivessem autorização para fazê-lo, “mas porque não estava ainda definido o status social do índio americano.”¹³⁸ A Coroa espanhola ordenou que os primeiros indígenas levados por Colombo fossem vendidos em terras andaluzas, da mesma forma que havia sido feito com os mouros capturados nas disputas por Granada até 1492.¹³⁹

Defendendo os reis espanhóis, o frei Bartolomé de las Casas escreveu em sua *Historia de las Indias*, que os soberanos deixaram-se influenciar por Colombo e que este se aproveitou de sua confiança para enganá-los afirmando que os índios que enviava tinham sido tomados em “buena guerra”.

“Los reyes le respondieron que todos los que hallase culpados los enviase a Castilla, creo yo que por esclavos como em buena guerra cautivos, no considerando los reyes ni su Consejo con qué justicia las guerras y males el Almirante había hecho contra estas gentes pacíficas, que vivían en sus tierras sin ofensa de nadie, y de quien el mismo Almirante a Sus Altezas, pocos días había, en su primer viaje, tantas calidad de bondad, paz, simplicidad y mansedumbre había predicado. Al menos parece que debiera de aquella justicia o injusticia dudar, pero creyeron solamente al Almirante y como no hubiese quien

¹³⁶ “Consulta do conselho ultramarino”. 1690. Citado por ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2013, p. 122.

¹³⁷ Padre Antônio Matos *apud* ALMEIDA, *op. cit.*, p. 120.

¹³⁸ CABALLOS. “El envío de indios americanos a la Península Ibérica”, *op. cit.*, p. 207.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 208.

hablase por los indios ni su derecho y justicia propusiese, defendiese y alegase, (...), quedaron juzgados y olvidados por delincuentes.”¹⁴⁰

Somente quando os 300 índios levados por Antonio de Torres chegaram à Espanha, em 1494, a rainha Isabel manifestou-se diretamente, solicitando que os embarques fossem suspensos, enquanto não fosse tomada uma decisão definitiva quanto à legalidade do envio de ameríndios. Além disso, os índios que haviam acabado de chegar não poderiam ser vendidos. Porém, somente em 1500 a rainha determinou através de duas cédulas reais que todos os indígenas enviados por Colombo deveriam ser colocados em liberdade e devolvidos à América.¹⁴¹

Em 1503, três anos depois da ordem que colocou em liberdade e solicitou a devolução dos indígenas que haviam sido enviados por Colombo, uma cédula real autorizava que nativos fossem embarcados nas seguintes condições:

“Yo vos mando que si los dichos indios e indias o algunos de ellos quisieren venir con los dichos cristianos, *de su propia voluntad*, a estos dichos mis reinos les deis lugar que lo puedan hacer, que yo por la presente les doy licencia para ello y a cualesquieras maestros y capitanes y pilotos y personas para que los puedan traer con tanto que cada uno de los dichos indios que así vinieren *traigan fe de vos el dicho gobernador* o de otro cualquier gobernador que después de vos hubiere en esas dichas Indias, sin que por ello caigan ni incurran en pena alguna.”¹⁴²

Segundo Caballos, esta liberação abriu precedente para uma grande entrada de indígenas em Castela, e suspeita-se que a maioria deles desembarcou ali por sua própria vontade. A permissão do governador não existia muitas vezes, e as informações sobre sua suposta vinda voluntária eram forjadas. As várias disposições régias expedidas nos anos seguintes demonstram que as condições não eram cumpridas: em 1512, uma Real cédula dirigida a Diego Colón reafirmava que os embarques só poderiam acontecer mediante o assentimento e vontade indígenas, confirmados por uma carta do governador.

A insistência no envio de indígenas para a Espanha mesmo enfrentando uma série de restrições confirma que existia uma grande fonte de lucros por trás desses

¹⁴⁰ CASAS, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. Tomo 2, Livro 2. México: Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 439.

¹⁴¹ “Real Cédula al Corregidor de Jerez de la Frontera. Écija, 2 de diciembre e 1501” e “Real Cédula a Gonzalo Gómez para que deposite los indios en la persona de Juan de la Haya los indígenas que compró a Juan Guerra. Écija, 2 de diciembre de 1501”. CABALLOS. “El envío de indios americanos ...”, *op. cit.*, p. 209.

¹⁴² “Real Cédula a fray Nicolás de Ovando.” Medina del campo, 20 de dezembro de 1503. Citado por CABALLOS. “El envío de indios americanos a la Península Ibérica: aspectos legales”, *op. cit.*, p. 210. Grifos no original.

embarques. A constante emissão de documentos restringindo os embarques confirma que leis continuavam sendo transgredidas para que os indígenas alcançassem a Península.

A origem dessas transgressões estava do outro lado do Atlântico. A escravização do ameríndio na América Espanhola era um campo aberto para fraude e violência. Em 1508 foi autorizada a escravização dos índios lucaios e em 1511 foi concedida licença para escravizar índios caribes. Caribes e lucaios foram considerados indígenas que se opunham à colonização e à catequização e, por isso, o emprego da violência contra eles e sua escravização eram causas justas.¹⁴³ Na visão espanhola, a escravidão era uma instituição que já existia entre esses povos antes da chegada dos europeus. Las Casas adverte que ser escravo entre os indígenas era algo muito diferente do que ocorria entre os europeus:

“Ser esclavo entre los indios, de los indios, es tener muy poquito menos que los propios hijos muy cumplida libertad, y la vida y tratamiento que tienen con sus propios amos es todo blando y suave; pero la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin darles un momento para que resuellen.”¹⁴⁴

A possibilidade de escravizar índios destes grupos dava margem à escravização de qualquer índio. Somente com um pouco de influência sobre o vedor de Sua Majestade era possível declarar qualquer índio de paz ou “guaitiao” como caribe ou lucaio, e escravizá-lo. As constantes brechas presentes na legislação indigenista espanhola apontam que o negócio era lucrativo. A escravização do indígena na América foi proibida em 1530, porém a iniciativa causou tanto alarde que em 1532 a lei foi revogada, abrindo novamente espaço para possibilidades de escravização. Somente em

¹⁴³ Os Caribes habitavam as Pequenas Antilhas, uma longa cadeia de ilhas dispostas ao longo da extremidade oriental do mar das Caraíbas, separando este mar do Oceano Atlântico, começando a leste da ilha de Porto Rico, a norte e terminando próximo a Venezuela, ao sul. A palavra “caribe” se originou da palavra “karibná” que significa “pessoa”. Colombo foi o responsável por registrar este nome como o nome de uma etnia. Os Caribes foram um dos povos com os quais o Almirante entrou em contato em suas primeiras viagens. Eles viajavam entre as ilhas estabelecendo contatos com outros povos. Com alguns estaeleciam trocas, como os tainos. Com outros, como os aruaques, tinham confrontos que lhes rendiam mulheres cativas tomadas por esposas. Os Caribes realizavam rituais antropofágicos, o que aos olhos dos europeus justificava sua escravização. Os Lucaios eram povos caçadores e coletores que habitavam as ilhas Cayos, no Caribe. Pertenciam a etnia aruaque, e se estabeleceram na região a partir do século IX. Também foram um dos primeiros povos a entrar em contato com os espanhóis. Seus primeiros contatos foram pacíficos, mas com as constantes agressões e capturas realizadas pelos espanhóis, passaram a responder de maneira agressiva. A escravidão e as doenças dizimaram os Lucaios nos primeiros 25 anos de conquista.

¹⁴⁴ LAS CASAS, Bartolomé de. *En defensa de los indios*, apud CABALLOS, “El envío de indios americanos...”, *op. cit.*, p. 203. Tradução minha.

1542 um conjunto de leis, as Leis Novas, proibiram definitivamente a escravidão indígena. A causa da demora está nos lucros que o comércio de escravos rendia à própria Coroa espanhola. Em 1540, por exemplo, a sexta parte do valor obtido com a venda de escravos indígenas deveria ser paga aos cofres reais.¹⁴⁵

O interesse em escravizar índios não estava somente em utilizá-los na própria América, mas também embarcá-los e vendê-los na Europa. Quanto ao envio de indígenas para a Europa, em 1528, foi proibido ainda que com licença do governador. No entanto, a lei nunca funcionou efetivamente. As constantes denúncias de maus-tratos a que eram submetidos os ameríndios levados para a Espanha pesavam sobre a Coroa. Assim, em 1531, determinou-se que nenhum índio poderia ser desembarcado nos portos espanhóis sem que antes o navio fosse inspecionado por um visitador da Coroa. E, em 1533, foi ordenado que a Casa de Contratação investigasse como estavam sendo tratados os indígenas que viviam na Espanha. A proibição definitiva quanto ao embarque de nativos americanos para a Metrópole só aconteceu em 1542, mesmo ano em que, como vimos, foi proibida a escravização de indígenas na própria colônia.

Essas leis não foram capazes de interromper o envio de nativos e sua venda na Península Ibérica. De acordo com Caballos, os indígenas continuaram a chegar na Península através de navios portugueses. Os mercadores espanhóis compravam em Lisboa escravos índios provenientes tanto do Brasil quanto da América Espanhola. As “peças indígenas” eram compradas em Lisboa a baixo preço e depois revendidas em cidades espanholas.¹⁴⁶

Para o historiador Jorge Fonseca, os portugueses descobriram depressa que os indígenas não eram bons escravos, porque, quando utilizados em território brasileiro, não resistiam ao trabalho intenso e à disciplina das plantações, sem mencionar o choque bacteriológico que contribuiu para a alta mortalidade dos índios. Por essa razão, “não devem ter sido muitos os que trouxeram para o reino”.¹⁴⁷ De acordo com um levantamento realizado por Caballos 91 indígenas provenientes do Brasil entraram na Espanha.¹⁴⁸ O número parece pequeno, mas isso só acontece por não termos

¹⁴⁵ “Real Cédula ao governador y oficiales de Santa Marta”. Madrid, 20 de septiembre de 1540, *apud* CABALLOS, *op. cit.*, p. 206.

¹⁴⁶ CABALLOS, Esteban Mira. “Indios americanos en el Reino de Castilla”, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁷ FONSECA, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁸ Para realizar o cálculo o historiador baseou-se em registros notariais, principalmente registros batismais e certidões de compra e venda de escravos que se encontram no Arquivo General de Índias na

documentação portuguesa que registre a quantidade de índios brasileiros enviados a Portugal e que ali permaneceram. Porém, é possível fornecer alguns dados quanto à Espanha. Pelo menos 1906 índios americanos foram comercializados nos mercados de escravos espanhóis e, isso é somente o número daqueles que deixaram algum tipo de registro.¹⁴⁹ Embora o preço destes escravos fosse inferior ao dos africanos, ainda assim o lucro era certo. Como já afirmado, Colombo planejou vender 4000 escravos e pretendia cobrar 1500 maravedís a peça, mas os índios Francisco e Juan, vendidos na Espanha na segunda metade da década de 1530, chegaram a alcançar as cifras de 13.500 e 16.830 maravedís, respectivamente.¹⁵⁰ Dessa forma, é preciso pontuar que, mesmo que a quantidade de escravos capturados no Brasil e no restante da América não supere a de africanos movimentada pelo tráfico negreiro, também não é possível minimizá-la e descartar essa movimentação tão facilmente, como sugere Fonseca. Os indígenas americanos continuaram sendo enviados constantemente para a Europa ao longo de, pelo menos, dois séculos.

Jorge Fonseca afirma que a pressão dos jesuítas redundou em uma lei, declarada em 1570 por D. Sebastião que previa que a captura de indígenas só podia se dar em caso de guerra justa ou de acusação de prática de antropofagia.¹⁵¹ No entanto, a captura de escravos não cessou em virtude da lei. O que ocorreu foi que a Coroa fechou as portas legais que existiam até então, como pontuado acima. Ilegalmente, a venda de indígenas escravos continuou acontecendo dentro e fora do território brasileiro. Paradoxalmente, os comerciantes de escravos portugueses encontraram mercado na Coroa vizinha, a Espanha. As leis mais restritivas quanto à escravização e a venda de escravos na Espanha serviram para diminuir o número de peças comercializadas, mas não conseguiram parar totalmente esse comércio.

seção “Indiferente General”. Dessa forma, o número não retrata a totalidade de escravos que alcançaram a Espanha, mas apenas o que esse grupo de documentos permite afirmar.

¹⁴⁹ CABALLOS, Esteban Mira. “Índios americanos en el Reino de Castilla”, *op. cit.*, p. 16. Para esta soma o autor utiliza o mesmo tipo de documentação mencionado na nota anterior.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵¹ FONSECA, *op. cit.*, 64-65.

CAPÍTULO 2

RELATO, IMAGEM E ESPETÁCULO: A POSSE PERFORMATIVA DO AMERÍNDIO

2.1– A EXIBIÇÃO INDÍGENA EM RELATO E IMAGEM

A construção de discursos escritos e imagéticos sobre os ameríndios ocorreu quase que simultaneamente aos embarques de ameríndios para a Europa. De acordo com Gilbert Chinard, as primeiras cartas enviadas por Colombo da América em 1492 ganharam suas primeiras edições no ano seguinte.¹⁵² Algo semelhante ocorreu com as cartas escritas por Américo Vespúcio a partir de 1499. A primeira edição de *Mundus Novus*, obra baseada em suas cartas, foi publicada em 1502.¹⁵³ Essa imensa produção imagética e escrita sobre os ameríndios acompanhava um processo que já havia começado muito tempo antes do achamento da América. Desde as primeiras viagens para a África com o objetivo de alcançar o Oriente e, mesmo antes, ainda durante a Idade Média, a produção de relatos sobre lugares distantes e seus povos desconhecidos alimentava o imaginário europeu.¹⁵⁴ Com a invenção da imprensa em meados do século

¹⁵² CHINARD, Gilbert. *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle* apud PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 12.

¹⁵³ CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”. In: *ArtCultura*, Uberlândia, vol. 12, n. 21, 2010, p. 36.

¹⁵⁴ Mandeville é um personagem fictício de uma obra intitulada *Viagens de Mandeville* ou, simplesmente, *Viagens*, produzida na Europa no século XIV. Mandeville era um cavaleiro inglês que durante mais de trinta anos viajou pelo mundo e registrou o que viu. O livro descreve territórios ainda pouco conhecidos pelos europeus na Idade Média, como a costa oeste da África e a Ásia. Foram produzidos mais de 250 exemplares da obra em 10 idiomas, feito considerável para a época de produção. O livro é posterior *As viagens de Marco Polo*, outra narrativa que descreve uma viagem a China e outras partes da Ásia e África. De acordo com o livro, o veneziano Marco Polo teria partido com seu irmão da cidade de Jerusalém no ano de 1271 e alcançado a China em 1274. Permaneceu na China por 17 anos e retornou

XV foi possível ampliar essa produção e atingir um público mais amplo, com edições nas línguas vernáculas e não somente em latim.

O embarque de ameríndios para a Europa não obedecia, então, apenas a um desejo de enriquecimento com a sua comercialização como escravos ou a busca de intérpretes para auxiliar no desbravamento do Novo Mundo. O europeu que levava um índio consigo ao retornar de sua viagem também tinha como objetivo exibi-lo aos outros. Em primeiro lugar como um troféu pessoal - confirmação de sua ida ao desconhecido e sua vitória, o retorno à terra de onde partiu. Em segundo lugar atendendo um anseio coletivo de ver o desconhecido pessoalmente, de poder tocá-lo.

Voltar do Novo Mundo e publicar seu relato, uma imagem ou trazer plantas, animais e índios eram práticas que tinham a mesma função: dominar o desconhecido, transformá-lo em algo conhecido e assim tomar posse dessa realidade.¹⁵⁵ Dessa maneira era possível dar ao Novo Mundo e seu aspecto amorfo, o formato necessário para que pudesse ser compreendido. A imagem do indígena como selvagem demonstra esse movimento que transforma o novo em comum, uma vez que a representação do homem selvagem era algo que já existia no imaginário europeu, anteriormente ao achamento da América, como veremos.

Imagens correlatas a do selvagem foram divulgadas através dos relatos produzidos a partir de 1492, alimentando a imaginação dos leitores europeus e pautando sua compreensão sobre a América e seus habitantes mas com um objetivo comum: a posse, não somente física como também representacional, do território americano e do que ele continha. A transformação do ameríndio em escravo, por exemplo, pautou-se na construção de uma imagem negativa sobre ele. Se relatos e imagens podem ser identificados ao embarque de indígenas americanos como formas de exibição dos nativos, é preciso, no entanto, ressaltar a diferença no impacto causado por eles. Enquanto a presença indígena tinha o potencial de aglomerar pessoas sedentas pela possibilidade de ver o Outro em carne, osso e adereços, ela ficava restrita a poucos lugares. Diferente do que ocorria com as publicações de relatos de viagens que

para a Itália apenas em 1294. A narrativa teria sido produzida em 1298, quando Marco Polo esteve preso junto a um poeta que ouviu seu relato e transcreveu-o. Cf. GREENBLATT, Stephen. “Da cúpula da Rocha à orla do mundo”. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 45-74.

¹⁵⁵ Sobre este tema ver: DORÉ, Andréa. “As viagens de Nicolo di Conti e Ieronimo da Santo Stefano”. In: *Sitiados: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 42-52.

circulavam em diversos pontos da Europa. A veiculação dessas informações permitia a europeus de diversas partes da Europa verem um indígena, mesmo que através do texto ou de uma xilogravura.

A ideia de selvagem por trás das representações dos ameríndios veiculadas na Europa. É nesta figura que podemos procurar as matrizes de outras representações dos indígenas produzidas a partir dos anos finais do século XV. O selvagem não foi uma categoria descoberta na América pelos europeus, ela já existia no imaginário ocidental desde a Antiguidade. Os citas de Heródoto foram descritos como selvagens, principalmente em razão de seu nomadismo. A obra *Germania* de Tacitus também descreve os germanos como selvagens, vestidos com peles de feras, inclinados aos sacrifícios humanos e habitando florestas e pântanos.¹⁵⁶ As florestas e os territórios mais longínquos da civilização continuaram a ser, ao longo da Idade Média, o *habitat* natural do selvagem.

Tal personagem não conhecia uma única representação. Fisicamente eram atribuídas a ele algumas características comuns. No entanto, sua personalidade variava entre as descrições. Essas múltiplas personalidades foram também transpostas para as representações ameríndias. Tanto o bom selvagem, que habitou a América tem suas origens aqui, quanto o monstruoso e satânico canibal.

O selvagem está no limite. Ele *habita o limite* do mundo conhecido, a *eskhatiá*. Esse termo é utilizado por Heródoto para descrever um limite espacial no qual os citas enterravam seus reis mortos, além do qual “se estendem espaços sobre os quais ninguém tem nada a dizer, nem mesmo por ouvir dizer”.¹⁵⁷ No caso europeu, essa zona de desconhecimento é constantemente alargada, a medida que novos espaços vão sendo alcançados, principalmente, com a expansão marítima que se inicia no século XV. Até a Idade Média, o horizonte do imaginário ocidental correspondia ao Oceano Índico e a territórios próximos geograficamente e, ao mesmo tempo, distantes culturalmente, como a Irlanda.¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵⁷ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 165.

¹⁵⁸ Sobre o tema ver: LE GOFF, Jacques. “O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico”. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

As experiências ultramarinas europeias, responsáveis pela contestação da crença na disposição dos mapas chamados T/O, alargaram o horizonte conhecido e fizeram com que o selvagem fosse encontrado em novos espaços, como a América.¹⁵⁹ Este ser passava então a habitar para além da fronteira do Oceano Atlântico, que até então consistia em um espaço do desconhecido, “onde se desenha o horizonte do inabitável, porque é o espaço do não-humano”.¹⁶⁰

Por muito tempo, os irlandeses foram considerados selvagens por outros europeus. Entre outras acusações, pesava contra eles o costume de ingerir carne crua. Mesmo com a localização de selvagens antropófagos na América, demorou para que fossem libertados de sua caracterização selvagem, principalmente por parte dos ingleses. No século XVI, o viajante Anthony Knivet os utiliza para fazer comparações com os indígenas brasileiros: “eles tem cabelos longos e negros, como os irlandeses selvagens”.¹⁶¹ No século XIX, mesmo que o conceito de selvagem tenha se modificado, os irlandeses ainda seriam vistos como seres pré-sociais, incivilizados. Viviam praticamente embaixo da terra, misturando-se a ela. Comiam com as mãos o alimento disponível, a batata, misturados aos animais. Assim foram descritos pelo jornalista inglês William Cobbet:

“Quanto aos móveis do buraco, são um caldeirão de ferro, uma mesa rústica ou tábua pousada sobre dois amontoados de pedras, cadeiras também de pedra (...) As batatas são colocadas num grande prato, prato esse consistente numa gamela. A família se agacha ao redor e pega as batatas com as mãos; o porco se aproxima e vez por outra ganha uma, quando não se serve diretamente da gamela. Vaga com inteira liberdade pelo buraco, como um membro da família.”¹⁶²

Ao longo da Idade Média, a Irlanda havia se tornado cada vez mais a morada do homem selvagem. O descobrimento da América altera a representação

¹⁵⁹ O mapa T/O é uma representação cartográfica que teve várias versões no período medieval, inaugurada na obra *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha. Trata-se de um disco, o “O”, que representa o oceano que circunda a massa de terra, no qual inscreve-se um “T”, demonstrando assim a divisão do mundo em três partes: Ásia, na parte de cima, Europa, à esquerda e África, à direita. Cada uma dessas porções teria sido povoada por um dos filhos de Noé: a Europa por Jafé, a Ásia por Sem e a África, pelo amaldiçoado Cam. No centro do mapa encontra-se Jerusalém. Cf. FONSECA, Luís Adão da. “O imaginário dos navegantes portugueses”. In: *Estudos Avançados*, 6 (16), 1992, p. 37.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶¹ KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 175.

¹⁶² COBBETT, William *apud* GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. “A batata na imaginação materialista”. In: GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A prática do Novo Historicismo*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 135.

daqueles que eram considerados selvagens e que habitavam o interior da Europa. Os índios da América substituem os irlandeses na caracterização do selvagem para os europeus. Segundo Klaas Woortmann,

“a projeção daquele imaginário sobre o ameríndio – nu, descabelado, com o corpo pintado, pagão e possuidor de tecnologia rudimentar foi também uma transferência de exotização que liberou o antigo irlandês e outros *wild men* europeus, ainda que tal liberação tivesse demorado mais de um século. Se o descobrimento da América terminou por mover a Irlanda para próximo da Europa, para dentro da civilização, isso ocorreu porque novos selvagens passavam a ocupar o novo mapa do mundo.”¹⁶³

Os limites do mundo não eram habitados, porém, somente por homens selvagens. A selvageria, no imaginário medieval europeu, se aproximava da monstruosidade. Os novos espaços que iam sendo descobertos revelavam também seres selvagens monstruosos. Símbolos da animalidade, de um mundo selvagem cuja separação entre natureza e cultura ainda não havia ocorrido, tais monstros que habitavam inicialmente o Oriente medieval, também foram transplantados para a América. Conforme observa Woortmann, “por paradoxal que possa parecer, uma tal extensão de monstruosidades selvagens foi parte do processo de domesticação do Novo Mundo”.¹⁶⁴ Homens sem cabeça, amazonas, o *homo caudatus* ou o *monoculi*, homens com apenas um olho no centro do rosto, ilustravam os mapas figurando nos espaços ainda incógnitos.

Monstros e selvagens relacionavam-se na imaginação europeia do período porque ambos constituíam a negação da razão, pois o selvagem também está no limite em um sentido cultural. Ele *habita a fronteira* do que poderia ser considerado humano, questionando a delimitação entre humanidade e selvageria e humanidade e barbárie. Dessa forma, “o lugar selvagem é o espaço/momento liminar pelo qual se faz a passagem deste para o outro mundo”, tanto físico quanto cultural.¹⁶⁵ Não raro, o homem selvagem era considerado um intermediário entre o natural e o humano. Porém, era menos humano que o civilizado e, dentro de uma concepção cristã, menos humano que o cristão.

“Quem não demonstrasse a suposta qualidade específica, inata ou comportamental, que definia a essência da humanidade, ou era não-humano ou era subumano. Excluía-se da

¹⁶³ WOORTMANN, *op. cit.*, p. 72. Grifos no original.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 20. Ver também HARTOG, *op. cit.*, p. 165.

humanidade plena, pois todos os povos primitivos-selvagens aos quais faltavam os atributos também ausentes nos animais”.¹⁶⁶

Esse enquadramento do selvagem em uma hierarquia e a ideia que ela lançava, de que alguns seres estariam na fronteira entre o humano e o animal, gerava problemas teológicos. Para a doutrina cristã, Deus havia criado os animais e os homens de forma claramente separada, sendo o homem o ápice da Criação. Além disso, a interpretação do selvagem como um ser ignorante com relação à Palavra de Deus gerava um questionamento: como lidar com seres que não haviam recebido a Revelação? Esta dificuldade, porém, transformava-se também em um problema histórico para os cristãos, pois trazia à tona seres que não estavam integrados à história da Salvação. Os questionamentos aumentaram “na medida em que existiam não apenas indivíduos (imaginários) selvagens, mas também povos tidos como selvagens”.¹⁶⁷ Heródoto viajou para ver os citas e em sua narrativa “a viagem está ligada ao apelo constante à experiência pessoal, à autoridade do testemunho”.¹⁶⁸ Dessa forma, os selvagens existiam, seus costumes eram reais, pois foram testemunhados na Antiguidade, e séculos depois Colombo se deparou com o que pareciam ser seres pré-adamitas na América. Os desdobramentos das viagens ultramarinas intensificaram os problemas teológicos relacionados ao selvagem.

Vivendo no limite do que constitui a humanidade, o selvagem está intrinsecamente ligado à Natureza. Este conceito no século XVI podia remeter tanto à inocência e falta de civilidade quanto à Queda e ao espaço do demoníaco. Abrem-se, então, duas chaves de compreensão para o selvagem: o selvagem bom, mas desprovido de tudo aquilo quanto tinham os civilizados, e aquele cujas características estavam mais ligadas a seus parceiros monstros.

O *homo silvestris* europeu aparecia em algumas representações escritas e imagéticas dos séculos XV e XVI em cenas cotidianas realizando atividades domésticas, o que acabou gerando uma etnografia imaginária. Eram representadas famílias selvagens compostas por um casal e seus filhos. A mulher descansava com a criança no colo ou amamentando-a, enquanto o homem desenvolvia alguma atividade, como pode-

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶⁸ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 164.

se ver na família de selvagens do Maestro de Bxg, produzida entre 1470-1490 e na *Balada de um homem selvagem*, de autor anônimo, datada de 1500.¹⁶⁹



Figura 2 - Família de selvagens. Maestro de Bxg. Xilogravura, 1470-1490.

¹⁶⁹ CHICANGANA-BAYONA, *op. cit.*, p. 40.



Figura 3 - Anônimo. *Balada de um homem selvagem*. Ilustração em tinta. Bibliothèque Nationale de Paris, 1500.

Essas representações foram transpostas às imagens do Novo Mundo, uma vez que os artistas pretendiam mostrar ao leitor como era o cotidiano desses povos “exóticos”. Dentro dos processos explorados no subitem anterior, de uma conformação da imagem indígena, o mito medieval do *homo silvestris* acabou por estabelecer o modelo de vida natural transplantado ao indígena americano. Uma ilustração da *Carta do Brasil*, pertencente ao *Atlas* de Sebastião Lopes, produzido em 1565, apresenta uma imagem bem semelhante à da *Balada do Homem Selvagem*, embora não possamos

afirmar que Lopes teve contato com essa obra. A imagem guarda a mesma disposição dos personagens (embora mantendo apenas a criança de colo) e altera o cajado de madeira do selvagem por uma machadinha, condizente com o contexto de trocas entre europeus e indígenas na costa brasileira.

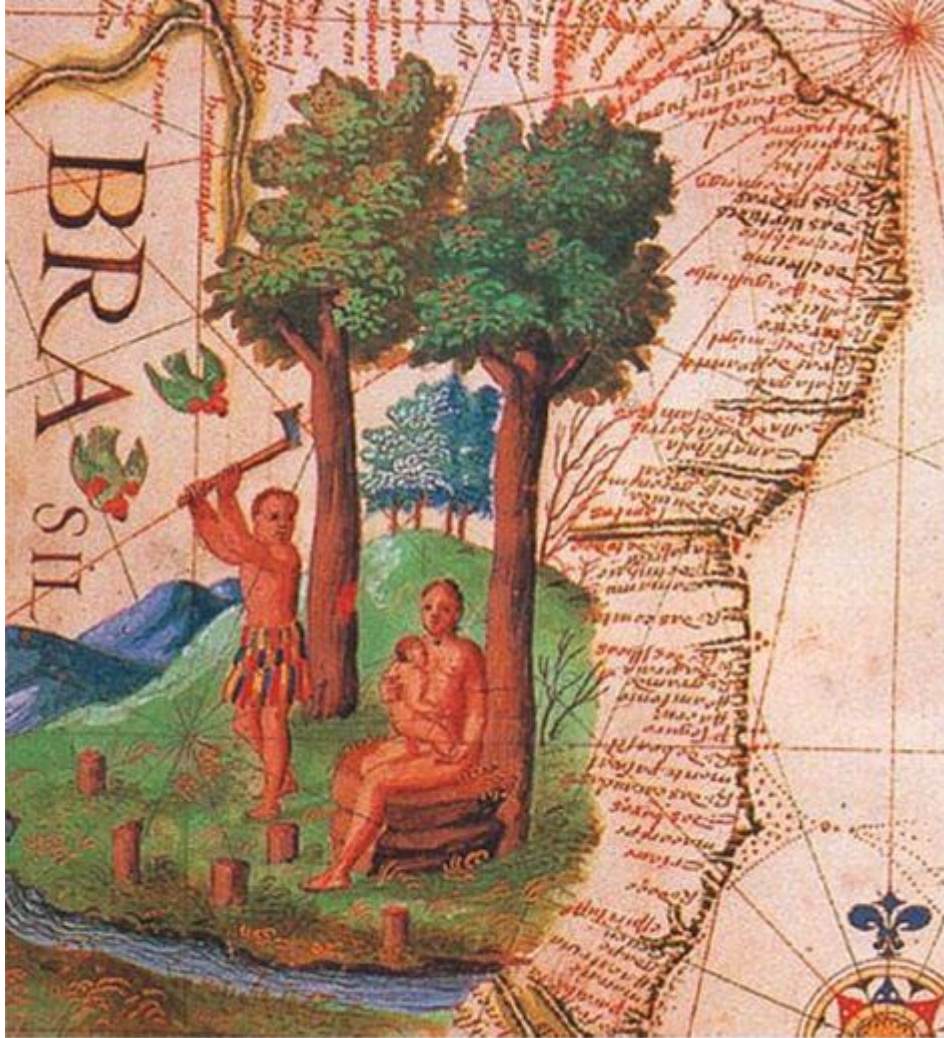


Fig. 4 - Detalhe da *Carta do Brasil*, Atlas de Sebastião Lopes, 1565.

O afastamento da civilidade na qual vivia o *homo silvestris*, apesar de criar uma atmosfera de inocência e docilidade, possuía também um aspecto assustador. Ser humano implicava ser dotado de razão, através da qual o homem dominava o espaço natural e o dobrava de acordo com suas necessidades. Esse processo que leva o ser humano à civilização implicava um afastamento da Natureza e o diferenciava dos

animais. A cultura cristã, predominante na Europa durante a Idade Média, concedia ao homem um lugar acima da Natureza, como explica a antropóloga Graça Barreto:

“A humanidade, como valor, exigia o esforço do homem em subjugar sua própria natureza animal pela fé ou pela razão, aliada à capacidade de submeter a natureza, colocando-a a seu serviço. A natureza, seus obstáculos, desafios e atributos não deixavam de ser expressões das formas relacionais conflituosas que Deus estabelecera com o homem após o pecado original. (...) O restabelecimento do novo pacto só se deu na dramaticidade do primeiro batismo, que foi o Dilúvio. (...) Esse equilíbrio estava agora, sob seu arbítrio (homem). Caberia a ele restaurar a sua alteridade diante da natureza e diante de si própria, submetendo a natureza aos seus desígnios e a natureza humana aos desígnios divinos.”¹⁷⁰

Os teóricos políticos do século XVI e XVII, preocupados com a organização do Estado, debruçaram-se sobre este processo de distanciamento entre Natureza e sociedade. No trabalho de Thomas Hobbes, é possível perceber que a selvageria constituiu um momento histórico superado pela humanidade. Nessa leitura, o selvagem representa o animalesco violento que evoca a necessidade de um “estado de sociedade”.¹⁷¹ Em *O Leviatã*, o estado de natureza é caracterizado como sem indústria, sem comércio, sem contagem do tempo, sem escrita, sem sociedade.¹⁷² A selvageria constitui-se, portanto, pela ausência de tudo aquilo que constitui a civilização. As figuras selvagens, na sua forma humana ou monstruosa, podem ser vistas como

“avisos de outro mundo, exemplares do que é perigosamente estrangeiro, maravilhas de regiões sujeitas às leis caprichosas da natureza, elas são irrupções que servem para nos lembrar, na condição de habitantes de uma sociedade, daquilo que resolvemos abandonar para sobrevivermos”.¹⁷³

Este lado sombrio da vida selvagem dava vazão a uma série de acusações ao *homo silvestris*. A maior parte da iconografia medieval a respeito dos homens medievais enfatizava mais as suas atitudes agressivas: “capturando e raptando donzelas e lutando com cavaleiros e feras”.¹⁷⁴ Outras acusações pesavam sobre o selvagem, como a prática do canibalismo que está associada diretamente à ideia de selvagem e à de monstruoso. Essa identificação, por um lado, separa o canibal dos seres considerados civilizados e, por outro, dos seres considerados normais. Canibalismo equivale a selvageria, uma vez

¹⁷⁰ BARRETO, Graça. *Na encruzilhada do pecado*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, p. 54-55.

¹⁷¹ WOORTMANN, *op. cit.*, p. 175.

¹⁷² *Ibid.*, p. 186.

¹⁷³ MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 130-131.

¹⁷⁴ CHICANGANA-BAYONA, *op. cit.*, p. 40.

que separa os povos que praticam a antropofagia da comunidade dos civilizados. Canibalismo também pode ser equiparado à monstrosidade, o que o aproxima do arsenal de monstros que povoavam o imaginário europeu.¹⁷⁵ Os seres monstruosos que apontamos aqui eram descritos no imaginário medieval como comedores de carne humana, como, por exemplo, os cinocéfalos, homens com cabeça de cão, descritos por Heródoto. A monstrosidade, porém, também podia ser relacionada aos seres completamente humanos, que comiam carne, monstros morais.¹⁷⁶ Em virtude dos costumes antropofágicos encontrados entre diversos grupos indígenas da América essa característica do *homo silvestris* prestou-se bem para descrever os selvagens americanos.

A ingestão de carne crua não era menos selvagem. O civilizado come a carne cozida: é o que afirma Erasmo de Roterdã, em *De civilitate morum puerilium*, tratado de boas maneiras escrito em 1530. A preocupação do humanista com essa questão e a quantidade de edições que teve sua obra demonstram o quanto interessava a uma parcela da população civilizar-se. Como Norbert Elias demonstrou, ao longo do processo civilizador a prática de comer carne cozida define a separação entre civilização e barbárie.¹⁷⁷

Além da ingestão da carne de um ser semelhante, o canibalismo está associado a outra prática considerada *tabu*, o incesto. Uma vez que o selvagem vivia em meio à anomia, naturalmente entregava-se a práticas sexuais consideradas imorais pela sociedade civilizada. O amor livre entre os indígenas era um aspecto apontado por alguns relatos de viagens. De acordo com Vespúcio, os nativos:

“não usam entre eles o matrimônio, cada um toma as mulheres que quer, e quando as quer repudiar as repudia sem que se tenha por injúria nem seja uma vergonha para a mulher, pois nisto tem a mulher tanta liberdade como o homem. Não são muito ciumentos, porém são luxuriosos fora de toda a medida e muito mais as mulheres que os homens, que por honestidade deixo de dizer os artifícios de que se valem para satisfazer sua desordenada luxúria.”¹⁷⁸

Além disso, a iconografia seiscentista relativa à América associou práticas canibais a perversões sexuais, principalmente por parte das mulheres. A misoginia

¹⁷⁵ WOORTMANN, *op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

¹⁷⁸ VESPÚCIO, “Quatur Americi Vesputti Naviationes”. In: VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. São Paulo: Editora Planeta, 2003, p. 203.

presente nas representações femininas americanas tem suas raízes na Idade Média, “construindo estereótipos de mulher negativa e traiçoeira, castradora e devoradora de homens; símbolo do mal, o *instrumentum diaboli*, que leva o homem à perdição da mesma forma que Eva fez com Adão no Éden”.¹⁷⁹

Outra acusação que pesava contra o selvagem medieval, ligada às práticas sexuais do selvagem, era relativa à nudez. Assim como a técnica de cozinhar a carne, o uso de vestimentas separava homem e animal. Contudo, em geral, nos retratos medievais do selvagem ele não era representado totalmente nu. A ausência de vestimentas somava-se à quantidade de pelos espalhados pelo corpo para tornar o selvagem radicalmente distante do civilizado e mais próximo da animalidade, como apresentado nas figuras 2 e 3. Um acontecimento na corte de Francisco I, permite visualizar a atração gerada pela presença anormal de pelos em seres humanos. A corte desse rei recebeu, ainda criança, Petrus Gonsalvus, vindo de Tenerife, nas Ilhas Canárias. Petrus sofria de uma doença extremamente rara que fazia com que todo seu corpo ficasse coberto de pelos, a *hypertrichosis universalis congenita*. Ainda hoje, pouco se sabe sobre a doença, uma vez que apenas 50 casos foram relatados desde a Idade Média. Mas acredita-se que é gerada por uma mutação genética, em geral, hereditária. No entanto, para o século XVI, Petrus era o selvagem materializado em carne, osso e pelos. Na corte francesa, Petrus “desaprendeu seus costumes selvagens e aprendeu as belas-artes e a falar latim”.¹⁸⁰ Mais tarde, casou-se e seus quatro filhos herdaram a doença. A família foi recebida em diversas cortes europeias, onde foi retratada por pintores e observada por cientistas. Alberto Manguel narra a história da família para analisar o retrato da filha mais nova dos Gonsalvus, Tognina, feito pela pintora Lavínia Fontana em 1583. Ao examinar outras pinturas da família, o autor percebe que os Gonsalvus, embora retratados com trajes elegantes, tinham sempre atrás de si fundos que lembravam cavernas ou rochas, ambientes não domesticados. Apesar desta contradição entre as roupas, emblemas de civilização, e o fundo natural, o que mais chocava era o rosto peludo dos retratados. Um exemplo de como “a natureza maligna invade a civilização humana”.¹⁸¹

¹⁷⁹ CHICANGANA-BAYONA, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁰ MANGUEL, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 119.

São Tomás de Aquino, hierarquizando os animais conforme sua utilidade para os humanos, decretou que lobos, ursos e raposas, feras peludas e inúteis para o homem eram seres demoníacos.¹⁸² De acordo com Manguel,

“um corpo peludo pode despertar, naqueles que se defrontam com algo assim, o temor de atravessar a fronteira de volta para o reino animal, onde poderão perder a razão entre os brutos; ao mesmo tempo, o corpo peludo traz o perigoso apelo de uma existência física sem freios”.¹⁸³

A preocupação demonstrada por Santo Agostinho sinalizava o real perigo do corpo peludo e animalizado. A possibilidade de atravessar a fronteira na contramão da civilização ficou documentada na literatura e na iconografia do período medieval. A *Legenda Aurea*, uma coleção hagiográfica elaborada por Jacobus de Voragine por volta de 1260, apresenta as histórias de alguns santos eremitas. O livro teve um grande número de leitores: mais de oitocentas cópias do manuscrito sobreviveram e, depois ganhou diversas versões impressas em latim e em diversas línguas. Nele figura uma xilogravura de São João Crisóstomo como selvagem. O santo eremita é representado de quatro como um animal, completamente coberto de pelos.¹⁸⁴

No entanto, o *homo silvestris* também deu origem a um estereótipo de nobreza e bondade. Os cabelos compridos e os pelos pelo corpo sinalizavam perigo mas também inocência. Mesmo em suas versões monstruosas, os seres selvagens também tinham um aspecto bom. Eram, “milagres necessários”, como os denominou Santo Isidoro.¹⁸⁵ Os índios americanos porém não possuíam pelos pelo corpo e eram extremamente cuidadosos em retirá-los. Algumas imagens de fins de século XV e início do século XVI tentaram gravar a imagem do homem indígena com longas barbas, objetivando manter a imagem dentro do esquema de representação já conhecido. Na realidade, porém, os relatos sobre a América enfatizavam a ausência de pelos nos corpos indígenas.¹⁸⁶

Todas essas características do *homo silvestris* acabaram encontrando seu lugar no novo continente descoberto, e dando base a uma das formas pelas quais os

¹⁸² *Ibid.*, p. 121.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 123-124.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁶ Caminha escreveu: “ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam”. “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugalia, 1967, p. 158.

europeus apreenderam e representaram o Outro ali encontrado. No entanto, é preciso ter cautela pois essa interpretação parece sugerir que a imagem medieval do homem selvagem foi transplantada para a América, fazendo com que o selvagem europeu deixasse de existir. Roger Bartra alerta que:

“los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la natureza interna de la cultura occidental. Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.”¹⁸⁷

Acostumados a um Outro no tempo - o selvagem medieval - os europeus precisaram lidar com um Outro no espaço – o indígena americano.¹⁸⁸ O selvagem americano, embora possa ter sido relacionado ao *homo silvestris* europeu, ao longo do tempo de contato entre ameríndios e europeus ganhou características próprias. As representações dos nativos americanos em texto e imagem aplacavam a curiosidade europeia acerca dos habitantes do Novo Mundo e geravam estereótipos que visavam facilitar a compreensão da realidade americana. Desde a imagem do bom selvagem até a imagem do selvagem canibal diabólico, a imagem americana foi múltipla dependendo de quem eram seus observadores, servindo à diversas finalidades.

2.2 - A EXIBIÇÃO INDÍGENA EM RITUAL: A ENTRADA DE ROUEN, FRANÇA (1550)

Capturadas em texto e em imagem, representações indígenas começaram a circular pela Europa assim que as descrições realizadas por viajantes chegaram às mãos dos primeiros editores. Para além das representações, porém, as viagens entre Velho e Novo Mundo permitiam mais. Era possível trazer ao retornar mais do que apenas descrições. Animais, plantas e índios testemunhavam o exotismo das terras encontradas e explicavam mais do que qualquer relato poderia fazer. A exibição de indígenas reais aconteceu em diversos lugares na Europa. Em geral, como tratavam-se de testemunhos vivos da descoberta de novos territórios ou mesmo provas da realização de uma viagem a determinado lugar, os nativos eram apresentados nas cortes ou nas casas de nobres e prósperos comerciantes. Ao desembarcarem nos portos podiam também ser vistos por

¹⁸⁷ BARTA, Roger. *El salvaje en el espejo apud* CHICANGANA-BAYONA, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁸⁸ WOORTMANN, *op. cit.*, p. 120.

pessoas de outras camadas sociais menos favorecidas. As apresentações públicas porém não eram raras.

Em outubro de 1577, o navegador inglês Martin Frobisher retornou do Canadá com três nativos Inuits, um homem, uma mulher e uma criança. Seus nomes foram registrados como Kalicho, Arnaq e Nutaaq. Em Bristol, Kalicho demonstrou suas habilidades de caçador no rio Avon para uma multidão de espectadores. De acordo com um cronista:

“Ele remou em um pequeno barco feito de couro na água... [e] matou 2 patos com um dardo, e quando ele terminou guiou o barco de volta à margem: do mesmo modo que fez em outros lugares onde muitos o contemplaram. Ele acertaria um pato de uma boa distância sem errar.”¹⁸⁹

Frobisher pretendia levar os indígenas para Londres onde fariam apresentações para públicos maiores. Pretendia também apresentá-los à rainha Elizabeth juntamente com outros materiais que trouxe da América, 20 toneladas de minério negro, que Frobisher acreditava que poderia ser precioso e “um chifre de unicórnio” para ser adicionado à coleção de maravilhas naturais da rainha.¹⁹⁰ Seus planos porém foram frustrados pela saúde dos indígenas. Ao ser capturado na América, Kalicho foi ferido com uma flecha. A ferida infeccionou e ele faleceu um mês após ter desembarcado em Bristol. A mulher, Arnaq, faleceu logo após. Frobisher ainda conseguiu levar Nutaaq, a criança, para Londres, mas ela faleceu 8 dias após chegar à cidade.¹⁹¹

Alguns anos antes, uma outra exibição pública de indígenas ocorreu, desta vez, na França. Os portos franceses não testemunharam o desembarque de grandes contingentes de índios, como ocorreu nos portos ibéricos, mas a presença ameríndia foi constante, principalmente nas cidades de Honfleur e Rouen. O primeiro ameríndio a aí desembarcar teria sido Essomericq, carijó levado para França pelo francês Binot Paulmier de Gonneville em 1505. Um outro documento, a continuação da *Cronica Universal* de Eusébio de Cesarea, publicado em 1512 em Paris, noticia terem chegado a Rouen em 1509 sete canibais nus. Os índios foram levados pelo capitão Thomas Aubert.

¹⁸⁹ “he rowed in a little boat made of skin in the water... [and] killed 2 ducks with a dart, and when he had done carried his boat through the marsh upon his back: the like he did at the weir and other places where many beheld him. He would hit a duck a good distance off and not miss.” Citado por VAUGHAN, Alden T. *Transatlantic encounters. American Indians in Britain, 1500-1776*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 6. Eram esses os cativos que foram mencionados no primeiro capítulo, p. 9.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 9.

Foram exibidos na cidade adornados com penas, levando arcos, flechas e canoas feitas de casca de árvore.¹⁹²

Entre todas essas aparições, a mais célebre foi a que ocorreu na entrada de Henrique II na cidade de Rouen, em 1550. Cinquenta indígenas provenientes do Brasil participaram de uma das encenações apresentadas na cerimônia. O episódio foi escolhido para análise porque dispomos de fontes que permitem visualizar o momento da exibição do indígena ao vivo em maiores detalhes. Não foi localizado outro registro que aponte para a presença de indígenas reais participando de encenações tão complexas como essa. Embora a temática indígena tenha persistido nas cerimônias desse estilo ainda no século XVII, a utilização de atores fantasiados era mais comum.

2.2.1 – As entradas reais

Nos dias 1º e 2 de outubro de 1550, os mercadores rouanenses organizaram um grande evento dedicado a Henrique II e a sua esposa, Catarina de Médicis.¹⁹³ O objetivo era angariar o apoio real para o comércio ultramarino que realizavam com a costa brasileira. Outros eventos do mesmo caráter foram realizados em cidades vizinhas nos anos anteriores, como Lyon (em 1548), Troyes e Paris (em 1549). Os organizadores do evento em Rouen buscavam então superá-los, impressionando o rei.¹⁹⁴ Para isso trouxeram para a França cinquenta tupinambás para participarem do evento em um cenário que representava uma América artificial.

Os mercadores franceses de Rouen, Le Havre, Honfleur e Dieppe, estabeleceram um comércio de vulto com o Brasil, importante não só pela importação do pau-brasil mas também pelas outras atividades que alimentava.¹⁹⁵ De acordo com Sureka Davies,

“para os portos normandos, comércio a longa distância era uma ‘indústria chave’ no sentido braudeliano: o sucesso de várias atividades, desde confecção de roupas à cartografia,

¹⁹² BRIESEMEISTER “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen (1550) por motivo da entrada solene do Rei Henrique II da França e de Catarina de Médicis”, p. 155. Disponível em: <http://goo.gl/OPLVt7>. Acesso em: 27/09/2013. Ver também: HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 49.

¹⁹³ BRIESEMEISTER, D. “‘Figure des Brisilians’ (sic). A iconografia política da celebração da entrada do Rei Henrique II da França e Catarina de Médicis em Rouen (1550)”. In: *História: Questões e Debates*, n. 32, Curitiba: Editora da UFPR, jan./jun. de 2000, p. 12.

¹⁹⁴ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 156.

comércio de especiarias à construção de navios, dependia da continuidade do comércio direto com o Brasil e as Índias Orientais.”¹⁹⁶

Diferentemente do caso ibérico, a maior parte dos navios que partiam da França com destino ao Brasil era armada por investidores particulares que não contavam com o apoio real. Viagens francesas e ibéricas tinham objetivos diferentes, uma vez que as primeiras favoreciam o lucro rápido em contraposição à colonização a longo prazo.¹⁹⁷ No entanto, do ponto de vista ibérico, os normandos não podiam negociar nas costas brasileiras e, por isso, era tão importante conseguir o apoio da Coroa. A posição da França em relação à América nesse período era delicada: por mais que Henrique II, coroado em 1547, fizesse vista grossa para a pirataria realizada pelos comerciantes franceses, estava atrelado a um acordo de amizade que seu antecessor, Francisco I, havia assinado com Portugal, no qual se garantia que os barcos franceses não invadiriam as águas sob soberania portuguesa.¹⁹⁸

Inicialmente, Francisco I não havia aceitado os limites estabelecidos pelo Tratado de Tordesilhas assinado em 1494. Por isso, enviou ao papa Clemente VII um emissário solicitando uma arbitragem. A resposta do papa liberou os navios franceses para estabelecerem comércio na América decretando, com base em uma bula do papa Alexandre VI, que o tratado aplicava-se apenas às terras conhecidas até então, não englobando o que fosse descoberto posteriormente.¹⁹⁹ No entanto, os lusos tentaram conter o avanço dos intrusos franceses em seu território através de atividades diplomáticas. Francisco I acabou pressionado por ambos os lados: pelos acordos estabelecidos com Portugal e pelos armadores franceses que financiavam sua guerra contra Carlos V. Henrique II era igualmente instável, oscilando para um lado ou outro, dependendo de seus interesses. Os comerciantes de Rouen sabiam disso e, embora tivessem obtido do rei um monopólio limitando a importação de pau-brasil a sua cidade e a de Marselha em 1499, era preciso impressioná-lo e manter seu compromisso. Como afirma Davies:

“As vidas econômicas dos *armadores* que investiram pesado em navios e equipamentos, os fornecedores de *nauticalia*, os timoneiros, cartógrafos, e marinheiros da Normandia oscilavam regularmente entre o aumento de negócios e a falência. O projeto brasileiro dos

¹⁹⁶ DAVIES, Surekha. “Depictions of brazilians of french maps, 1542-1555”. In: *The Historical Journal*, vol. 55, 2012, p. 321.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 322.

¹⁹⁸ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁹ DAVIES, *op. cit.*, p. 321

normandos era lucrativo porém vulnerável, uma iniciativa privada, mas dependente da aprovação do estado.”²⁰⁰

Por essa razão, os organizadores dedicaram-se ao máximo para chamar a atenção do rei para seus esforços, demonstrando a importância do comércio realizado na América através da grandiosidade da entrada régia. Nesses eventos, eram montados, ao longo da rua por onde passariam o rei e sua comitiva, diversos cenários que abarcavam desde passagens da Antiguidade a temas contemporâneos. O soberano desfilava entre os espaços preparados com personagens, fantasias e encenações para sua contemplação. A cidade que recebia o monarca lhe entregava os territórios que lhe pertenciam e apresentavam a história que lhe havia antecedido culminando com seu governo. Através da construção de um “suntuoso espetáculo”, como consta do nome de um dos relatos da entrada de Rouen, a cidade demonstrava sua importância econômica diante do rei, buscando seus favores.²⁰¹ Por isso a competição que se desenrolava entre as cidades, buscando sempre superar em tamanho e grandiosidade o espetáculo uma da outra.

As entradas régias faziam parte de um conjunto de cerimônias que foi negligenciado por um tempo pela historiografia. Essas cerimônias eram consideradas “gastos excessivos nascidos da imaginação delirante e insensata da época”.²⁰² No entanto, estudos realizados sobre esta temática nos últimos anos têm apontado que essas cerimônias tiveram um papel importante na construção de uma cultura política moderna. Dois aspectos são ressaltados nesse sentido: as cerimônias públicas tinham como objetivo marcar relações, de fidelidade e respeito, do rei com seus súditos; e eram um veículo de propaganda e um palco para a disputa de interesses.²⁰³

De acordo com José Pedro Paiva, as entradas reais tinham como função dar relevo à figura real e reafirmar laços de fidelidade entre o rei, como representante de um poder central, e as autoridades locais. Elas eram rituais de confirmação, legitimação, e

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 323.

²⁰¹ Como veremos em detalhes posteriormente a expressão “suntuoso espetáculo” está presente no título de um dos documentos que relatam a entrada real em Rouen.

²⁰² ÁLVAREZ, Fernando Bouza. “El rey, a escena. Mirada y lectura de la fiesta en la génesis del efímero moderna” *apud* MENDES, Ediana Ferreira. “Festas e procissões na Bahia Colonial (1640-1750)”. In: Simpósio Nacional de História, 25., 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009, p. 2. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=1741>. Acesso em: 10 de dezembro de 2014.

²⁰³ *Ibid.*, p. 3.

propagação do poder régio.²⁰⁴ Semelhantes a outras cerimônias régias, como as de coroação, por exemplo, as entradas nas cidades funcionavam como uma demonstração visual da legitimidade, estabilidade e ordem do poder político francês. A participação popular era importante, pois era uma atestava seu consentimento.²⁰⁵ Como Henrique II havia sido coroado havia apenas três anos e tratava-se da primeira visitava que fazia à cidade como rei, essas demonstrações tinham uma importância ainda maior.²⁰⁶

Dentre as motivações dos organizadores da entrada para criarem um espetáculo maior do que o evento já realizado em outras cidades estaria, segundo Davies, o desejo de convencer Henrique II a enviar um pequeno destacamento de colonização ao Brasil – a expedição de Villegaignon de 1555-1556.²⁰⁷ O evento também era uma forma de agradecer ao rei pelo monopólio concedido um ano antes. A entrada pode ser vista como um presente oferecido a Henrique II pelo qual a cidade esperava retribuição. Segundo Michael Wintroub:

“os organizadores da entrada em Rouen, em comum com aqueles das outras entradas reais, tentaram ditar sutilmente os termos da relação da cidade com o novo rei, e oferecer um espelho moral de que tipo de rei eles desejavam que ele fosse. Tais presentes eram artefatos persuasivos; seu conteúdo deve ser interpretado conforme as agendas de seus doadores.”²⁰⁸

Dessa forma, os organizadores do evento desejavam presentear o rei, mostrando através da entrada a importância econômica que o comércio com a América tinha para a cidade. O evento realizado em Rouen, assim como eventos semelhantes em outras localidades normandas, estava entre outros presentes oferecidos aos reis franceses, como os mapas, por exemplo. Através deles “os armadores deram o Brasil à França e a ajudaram a pagar por suas guerras contra a Espanha”.²⁰⁹

A entrada de Rouen produziu diversos documentos. O primeiro é um manuscrito, acompanhado por dez miniaturas em aquarela, conservado na Biblioteca Municipal de Rouen, intitulado *L'entrée du tres magnanime tres puissant et victorieux*

²⁰⁴ PAIVA, José Pedro. “Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)”. In: KANTOR, Íris e JANCÓS, István. *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2001, p. 89.

²⁰⁵ SEED, *op. cit.*, p. 76-77. Sobre este tema ver: WINTROUB, Michael. *A Savage Mirror: power, identity and knowledge in early modern France*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

²⁰⁶ Henrique II sucedeu Francisco I e foi coroado na cidade de Reims em 25 de julho de 1547. Governou até sua morte em 1559.

²⁰⁷ DAVIES, *op. cit.*, p. 327.

²⁰⁸ WINTROUB, Michael. *A Savage Mirror: power, identity and knowledge in early modern France*. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 84.

²⁰⁹ DAVIES, *op. cit.*, p. 327.

roy de France Henry deuxisme de ce nom en sa noble cité de Rouen (sic).²¹⁰ Foi elaborado provavelmente em homenagem ao rei, como recordação do evento e data de 1550. Escrito em versos, em primeira pessoa, por autor anônimo, o manuscrito traz a descrição do séquito régio, os grupos, carros de triunfo que integravam a procissão e a arquitetura edificada para o evento nas praças da cidade.²¹¹ Com base nesse documento foram impressas algumas edições do relato do evento. A *Entrée du Roy nostre sire en sa ville de Rouen*, mais sucinta que o manuscrito, também foi publicada em 1550, pela oficina de Robert Masselin, em Paris.²¹² Uma outra, mais minuciosa, acompanhada de uma série de xilogravuras foi publicada anonimamente em Rouen por Robert Le Hoy e Jean du Gord em 1551, intitulada *C'est la dedvction du sumptueux ordre plaisantz Spectacles et magnifiques thetres dresses, et exhibes par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie. A la sacree Maieste du Treschristian Roy de France, Henry Second leur souuerain, Et à Tresillustre dame, ma Dame Katharine de Medicis, la Royne son espouse, lors de leur triumphant ioyeux & nouuel advenement en icelle ville. Et pour plus expresse intelligence de ce tant excellent triumphe Les figures & pourtraictz des principaulx aornements d'icelury y sont apposez chascun en son lieu comme l'on pourra veoir par le discours de l'histoire* (sic).²¹³ Em 1557, Jean du Gord ainda apresentaria uma outra edição do relato, sob o título de *Les pourtres et figures du sumptueux ordre plaisantz spetacles & magnifiques Theatres dresses & exhibes par les citoiens de Rouen*.²¹⁴ Nela, utilizou as mesmas xilogravuras da edição de 1551, porém reproduziu o texto versificado do manuscrito de 1550.

A presença ameríndia não foi uma exclusividade de Rouen em eventos como esse. Se a ideia era apresentar ao rei, ou outra pessoa de grande destaque, o mundo e a história, a América tinha de ser aí incluída. Em Lisboa, em 1619, foi organizada uma entrada para o Rei Filipe III. No período da União Ibérica, a cidade que havia sido

²¹⁰ Tradução do título: *A entrada do muito magnânimo, muito poderoso e vitorioso Rei da França Henrique, segundo de seu nome, em sua nobre cidade de Rouen.*

²¹¹ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 146.

²¹² *Ibid.*, p. 149. Tradução do título: *A entrada do Rei nosso Senhor em sua cidade de Rouen.*

²¹³ Tradução do título: *Esta é a relação das suntuosas brincadeiras, espetáculos e magníficas vestimentas e exibições para os cidadãos de Rouen, vila metropolitana do país da Normandia. A Sagrada Majestade do muito cristão Rei de França, Henrique segundo seu soberano, e a muito ilustre dama, minha senhora Catarina de Médicis, a Rainha sua esposa, durante a sua triunfante alegre & recente chegada nesta vila. E para compreensão mais explícita deste tão excelente acontecimento as figuras & retratos dos principais ornamentos estão colocados cada um em seu lugar como podemos ver pelo decurso da história.*

²¹⁴ Tradução do título: *Os portais e imagens das suntuosas brincadeiras, espetáculos & magníficas vestimentas & exibições para os cidadãos de Rouen.*

capital do reino português e centro de um grande império colonial, tinha perdido sua posição privilegiada. Assim como os organizadores do evento em Rouen, os lisboetas tinham objetivos a serem alcançados com o presente oferecido ao rei e, as motivações para o evento não podiam ser maiores. A entrada régia tinha a intenção de impressionar Filipe III e tentar mudar a capital do Império para Lisboa.²¹⁵ Para isso, organizaram uma “elaborada arquitetura efêmera que incluía um jardim elevado e uma grande fonte, procissões caracterizando um triunfo magnífico, com carros alegóricos e figuras alegóricas adornadas com jóias”.²¹⁶ Uma das publicações sobre o evento, a *Relación de la real tragicomedia*, escrita pelo jesuíta português João Sardinha Mimoso descreve que a entrada buscou retratar a extensão do império português através da participação de bailarinos que representavam “quinze províncias” do Oriente e um “rei” brasileiro. Este personagem entrou no palco montado em um crocodilo, exibindo um cocar cheio de penas e capa, um cetro e arco e flechas. Era acompanhado por doze “indígenas”. Embora fossem quase negros e usassem roupas apertadas “fingindo nudez”, o autor do relato afirma que sua interpretação era condizente com o natural. De acordo com Lisa Voigt,

“a subsequente atuação do provavelmente mulato ator, confunde a identificação étnica tanto quanto a cor de pele, pois ele tocava violão ‘ao modo dos negros rudes e boçais’ enquanto cantava em latim, português misturado com africano, e ‘língua brasílica’, a língua franca padronizada pelos jesuítas das várias línguas tupi-guaranis faladas no litoral.”²¹⁷

2.2.2 – A encenação de Rouen

Cerimônias como as entradas régias, em geral, apresentavam uma forma bem definida, caracterizando-se por uma sequência de cenários montados ao ar livre, por entre os quais passavam o rei e sua comitiva. Nesses cenários, se desenrolavam aos olhos dos espectadores cenas diversas, desde eventos históricos do local, ou que envolviam a pessoa homenageada, à cenas da Antiguidade Clássica. O mundo em seu passado e presente devia ser colocado em exposição diante dos olhos do rei.

Um dos cenários presentes no evento visava recriar uma América artificial. De acordo com a descrição apresentada pelos documentos, as árvores da praça foram “fantasiadas”.

²¹⁵ VOIGT, Lisa. “Imperial celebrations, local triumphs: the rhetoric of festival accounts in the Portuguese Empire”. In: *Hispanic Review*, vol. 79, n° 1, 2011, p. 27.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

“Ao longo do referido calçamento, que se estende de diante da porta dos ditos recintos até a margem do rio Sena, fica uma praça ou pradaria não edificada de duzentos passos de comprimento e trinta e cinco de largura, naturalmente plantada e ensombrada na sua maior parte pelas fileiras de salgueiros, e, além disso, foram os espaços artificialmente envidados de várias outras árvores e arbustos (...). O tronco das árvores estava pintado, e a sua copa guarnecida com galhos e coberta de buxo e freixo, lembrando bem perto do natural as folhas das árvores do Brasil. Outras árvore frutíferas havia entre elas, carregadas de frutos de diversas cores e espécies, imitando o natural.”²¹⁸

A porta a que o texto faz referência é um portal que vemos retratado em uma das aquarelas da edição de 1550. O portal dava acesso a uma ponte de onde o rei, e no dia seguinte a rainha, pôde ver o palco americano. Nele, estão presentes elementos da mitologia greco-romana como Diana e Orfeu. Referindo-se à aquarela que retrata o portal, o historiador Dietrich Briesemeister explica que:

“A deusa da caça e da floresta, Diana, associa-se ao que está representado à esquerda no quadro: uma paisagem à beira do rio, bastante frondosa, em cujas margens ressaltam-se curiosos espectadores: selvagens desnudos, pintados de vermelho, alguns armados com escudos e arcos. São homens, mulheres e crianças, entre árvores cujos troncos são igualmente vermelhos, representando o pau-brasil.”²¹⁹

O espaço americano encontra seu lugar em meio à história que deverá ser contada. Os organizadores do evento devem dar uma sequência e uma lógica aos espaços que serão montados e, não sem sentido, cabe à deusa da caça e da floresta apresentar os homens que pertencem ao seu mundo.

Além da flora, a fauna brasileira também estava representada. “Entre os ramos das árvores vojavam e grulhavam a seu modo grande números de papagaios (...). Grimpavam pelas árvores diversos macacos e saguis”.²²⁰ Alguns dos animais foram trazidos da América para o espetáculo, outros pertenciam às coleções da burguesia local

²¹⁸ “Le long de la dicte chausée qui s’estend depuis le devant de la porte des dites emmurées, jusques au bord de la rivière de Seyne, sied vne place ou prairie non édiffiée de deux cens pas de long et de trente cinq de large, la quelle est pour la plus grande partie naturellement plantée et vmbragée, par ordre, d’une saussaye de moyenne fustaye et d’abondant fut le vuyde artificiellement remply, de plusieurs autres arbres et arbriseaux (...) Le tronc des arbres estoit peint et garny en la cyme de branches et floquartz de buys et fresne, rapportant assez près du naturel aux fueilles des arbres du Bresil. Autres arbres fruitiers estoient parmy eulx chargez de fruitz de diverses couleurs et especes imitans le naturel”. “C’est la dedvction du sumptueux ordre plaisantz Spetacles et magnifiques theatres dressees, et exhibes par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie. (...)” In: *L’entrée à Rouen du roi et de la reine, Henri II et Catherine de Médicis*. Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1885, p. 88. Disponível em: <http://goo.gl/OU14wJ>.

²¹⁹ BRIESEMEISTER. “Figure des Brisiliens”, *op. cit.*, p. 13.

²²⁰ “Parmi les branches des arbres volloient et gazouilloient à leur mode grand nombre de perroquets (...). Amont les arbres grympoient plusieurs guenonnez, marmotes sagouyns”. “C’est la dedvction”, *op. cit.*, p. 88.

e foram emprestados para a encenação.²²¹ Os comerciantes franceses criavam suas próprias coleções de objetos, plantas e animais trazidos do Brasil. Um desses colecionadores era Jean D'Ango, mercador da cidade de Dieppe, que dominava grande parte do comércio de pau-brasil na França. Ango construiu um palácio com diversas madeiras tropicais e decorações nas quais figuravam cenas representando índios brasileiros. Neste palácio fazia recepções em que se exibiam os animais exóticos que trazia de suas viagens.²²²

O cenário completava-se com os indígenas trazidos para participarem da encenação. A descrição de um pedaço da América que se descortinava aos espectadores da entrada nada seria sem a presença da humanidade radicalmente diferente que ali se encontrava. Por essa razão, os organizadores trouxeram cinquenta tupinambás provenientes, provavelmente, da Bahia.²²³ Para aumentar a quantidade de pessoas participando da encenação, juntaram-se aos indígenas marinheiros franceses que, “tendo frequentado o país, falavam tão bem a língua e exprimiam tão naturalmente os gestos e feições dos selvagens, como se fossem nativos mesmo”.²²⁴

Rouen surpreende não por apresentar um pedaço da América transplantado para a Europa, mas por ter os nativos americanos representados por nativos reais e não somente europeus fantasiados. Muitos dos espectadores, embora nunca tivessem visto um indígena ao vivo, podiam já estar familiarizados com determinadas características dos ameríndios divulgadas a partir de relatos e experiências partilhadas por outros. Embora a chegada de um ameríndio aos portos franceses não fosse coisa de todo rara, para muitos espectadores, a encenação na entrada era o mais próximo não só de observar o Outro americano, mas de observá-los atuando em um espaço semelhante ao seu espaço natural.

Além do cenário realista, a história ali encenada também é indicativo do esforço empregado na realização do evento. Primeiramente, os tupinambás apresentavam cenas do que seria sua vida cotidiana na América:

²²¹ DAVIES, *op. cit.*, p. 327.

²²² HEMMING, *op. cit.*, p. 49-50.

²²³ *Ibid.*, p. 326. Os tupinambás habitavam a faixa litorânea do Brasil, entre a foz do Amazonas até a capitania de São Vicente. MONTEIRO, John Manuel. “As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência”. In: DIAS, Jill (org.). *Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p. 124.

²²⁴ “ayant frequente le pays, parloit autant bien le langage et exprimoit si nayfument les gestes et façons de faire des sauvages, comme s'ilz fussent natifz du mesmes pays”. “C'est la dedvction”, *op. cit.*, p. 89.

“Uns se afadigavam com atirar de arco aos pássaros, lançando tão corretamente suas flechas de bambu, junco, ou caniço que na arte sagitária ultrapassavam Meríones, o grego, e Pândaro, o troiano. Outros corriam atrás dos macacos, depressa, como os trogloditas atrás da caça. Alguns se balançavam nas suas redes, sutilmente trançadas de fio de algodão, presa cada extremidade ao cimo de alguma árvore; ou então se repousavam à sombra de qualquer moita coberta. Os outros cortavam madeira que, por certos dentre eles, era levada a um forte”.²²⁵

A participação dos indígenas brasileiros no evento em Rouen suscita diversas questões sobre a relação entre os espectadores da encenação e a imagem dos nativos. O que aqueles que assistiram ao espetáculo viram? O fato de estarem diante de nativos americanos de carne e osso e não de seres imaginários evocados por um desenho em um mapa ou um relato de viagem, alterou a maneira pela qual essas pessoas viram os indígenas? Conseguiram elas visualizar nesses visitantes do Novo Mundo a alteridade que os distinguia? Como não temos acesso aos espectadores, nos debruçamos sobre os documentos do relato. Para sugerir respostas a essas questões é necessário averiguar até que ponto imagem e texto que descrevem o espaço, a “América artificial” e seus nativos, obedecem a algumas convenções presentes nos relatos de viagem sobre a América e em outras representações imagéticas acerca do indígena.

A descrição textual da encenação dos indígenas da edição de 1551 tem como sua principal fonte não a própria encenação, vista e posteriormente gravada em texto, mas o guia manuscrito produzido anteriormente ao espetáculo. Embora seu autor seja desconhecido, há indícios de que ele próprio projetou a encenação. Dessa forma, tal descrição trata-se de uma idealização sobre o que seriam a América e o indígena realizada pelo elaborador do espetáculo *a priori*. Os tupinambás foram adicionados a uma receita preestabelecida. Mais uma vez, existe um abismo entre nós e o passado. Não sabemos se o produtor do evento já havia tido contato com os indígenas brasileiros, e se já havia estado no Brasil, ou se baseou-se nas informações partilhadas por marinheiros, na literatura de viagens ou nas imagens veiculadas por mapas. Se não podemos responder a essas questões, ao menos encontramos na literatura de viagens algumas referências recorrentes que também encontramos no texto e na imagem produzidos sobre o espetáculo em Rouen.

²²⁵ “Les vns s’esbatoient à tirer de l’arc aux oyseaulx, si directement éjaculantz leur traict fait de cannes, jong ou roseaux, qu’en l’art sagiptaire ils surpassoient, Merionez, le Grec, et Pandarus, le Troyen. Les autres couroient après les guenones, viste comme les Troglodytes après la sauvagine; Aucuns se balançoient dans leurs lictz subtilement tressez de fil de coton attachez chacun bout à l’estoc de quelque arbre, ou bien se reposoient à l’umbrage de quelque buysson tappys, Les autres copoient du boys qui, par quelques uns d’entre eulx, estoit porté à un fort”. “C’est la dedvction”, *op. cit.*, p. 88.

Na literatura do século XVI era comum que a imagem acompanhasse o texto. Ela tinha uma função narrativa, contando a história a quem não podia lê-la. A imagem “era criada tendo em vista a instrução pública além do deleite estético”. Também é importante ter em mente que os elaboradores de imagens do período tinham por ideal convencer o espectador a respeito de sua similitude e veracidade.²²⁶ Postura que também era partilhada pelos elaboradores de narrativas de viagens.

É esse o caso de *Figure des Brisiliens*, a xilogravura que acompanha o trecho que descreve a apresentação tupinambá na entrada, na edição de 1551. Ela apresenta o conjunto completo da encenação: o cenário, as ações cotidianas dos indígenas e a batalha entre tupinambás e tabajaras. A imagem condensa assim os eventos que, segundo a narrativa, ocorreram em momentos diferentes em um único plano. Ela remete ao texto que descreve a encenação, mas também apresenta detalhes que não constam do texto.

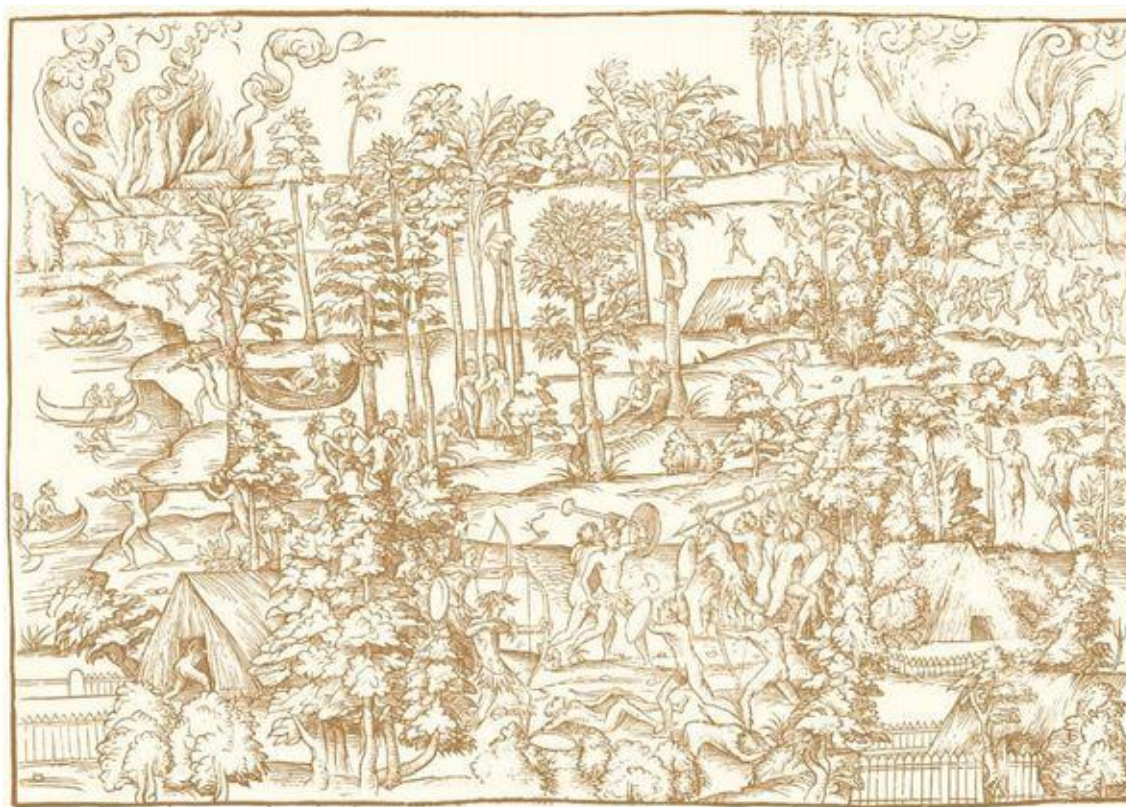


Fig. 5 - *Figure des Brisiliens*. Xilogravura. *C'est la déduction du sumptueux ordre (...)*. Rouen, 1551.

²²⁶ KERN, Maria Lúcia Bastos. “Imagem manual: pintura e conhecimento”. In: FABRIS, Annateresa; KERN, Maria Lúcia Bastos (orgs.). *Imagem e conhecimento*. São Paulo: Edusp, 2006, p. 22.

O espaço montado na praça em Rouen não descreve nenhum ponto específico da América mas apresenta as características contidas em diversos relatos e fontes imagéticas sobre a realidade americana: a variedade de árvores frutíferas e os papagaios, por exemplo. Para tratar dos nativos, o relato usa alguns termos genéricos: “brisilians”, “sauvages de l’Amerique”. Porém, quando chega a hora de descrever a batalha há pouco mencionada, surge a especificação dos grupos em combate: “les Toupinambaulx” e “Tabagerres”. A definição da identidade indígena estaria, assim, atrelada a afinidades políticas estabelecidas no Novo Mundo: tupinambás (aliados) e tabajaras (inimigos, por o serem dos tupinambás e serem aliados dos portugueses).

A maneira de retratar os nativos é, de certa forma, vaga e inclusive exagerada em alguns aspectos. Como já apontamos, as ações desempenhadas na encenação mostram que os tupinambás eram vistos de forma inocente, pacífica e prestativa. O comerciante francês Binot Paulmier de Gonneville, que esteve na costa brasileira no início do século XVI, descreveu os carijós, habitantes do litoral do atual estado de Santa Catarina, da seguinte forma:

“Durante sua permanência na dita terra, conversavam cordialmente com as gentes dali, depois que elas foram cativadas pelos cristãos por meio das festas e dos pequenos presentes que estes lhes faziam; sendo os tais índios gente simples, que não pediam mais do que levar uma vida alegre e sem grande trabalho; vivendo da caça e da pesca, e do que a terra lhes dá por si mesma e de alguns legumes e raízes que plantam; indo meio nus.”²²⁷

Outros relatos, descrevendo o contato entre europeus e indígenas, como o de Caminha, também apontavam características semelhante como a docilidade e ingenuidade dos povos da costa brasileira. Não buscavam acumular bens e partilhavam do que tinham com todos. Como os descreveu Gabriel Soares de Sousa:

“porque o seu fato, e quanto têm, é comum a todos os da sua casa que querem usar dele; assim das ferramentas que é o que mais estimam, como das suas roupas se as têm, e do seu mantimento; os quais, quando estão comendo, pode comer com eles quem quiser, ainda que seja contrário, sem lho impedirem nem fazerem por isso carranca.”²²⁸

²²⁷ “Pendant leur demeuree en la dicte terre ils conversoient bonnement avec les gens d’icelle, après qu’ils furent apprivoisés avec les Chrestiens, au moyen de la chère et petits dons qu’on leur faisoit; estans les dicts Indiens gens simples, ne demandant qu’à mener joyeuse vie sans grand travail; vivant de chasse et pesche, et de ce que leur terre donne de soy, et d’aucunes légumages et racines qu’ils plantent; allant my-nuds”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505. Relation authentique du Voyage du Capitaine de Gonneville ès Nouvelle Terres des Indes*, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d’Avezac. Paris: Challamel, 1869, p. 96. Disponível em: <http://goo.gl/DO8L78>.

²²⁸ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/Edusp, 1971, p. 313.

Esta maneira de representar os indígenas não era veiculada apenas por relatos, ela está também relacionada às imagens presentes nos mapas franceses do período. Em razão das atividades comerciais ultramarinas, a produção cartográfica desenvolveu nas cidades normandas. A “Escola de Dieppe”, próxima a Rouen, registrou intensa produção de mapas entre os anos de 1540 e 1580.²²⁹ De acordo com Davies, os cartógrafos normandos tinham por base conhecimentos portugueses veiculados por mapas comprados ou capturados nos saques realizados a navios ibéricos.

O detalhe dedicado ao Brasil, no Atlas Müller, elaborado pelo português Pedro Reinell, em 1519, poderia fornecer uma perfeita descrição da encenação dos tupinambás em Rouen. Feito possivelmente sob encomenda para o rei Francisco I da França, o mapa apresenta árvores por entre as quais voam pássaros de diversas cores, saguis e indígenas portando seus arcos e flechas e carregando toras de madeira.²³⁰



²²⁹ I

²³⁰ I **Fig. 6 - Detalhe do Brasil. *Atlas Müller*, de Pedro Reinell, 1519.**

O detalhe de outro atlas, o Vallard, de 1547, apresenta franceses e indígenas juntos, aparentemente negociando trocas. Os indígenas trazem nas mãos animais e parecem tratar amigavelmente os normandos. Também é possível ver os carregadores de pau brasil, temática presente na maior parte dos mapas franceses.



Fig. 7 - Detalhe do Brasil. *Atlas Vallard*, 1547.

O atlas Rotz, elaborado em 1542, por Jean Rotz (Roze ou Ross) também traz a imagem dos carregadores e, no canto inferior direito, uma cena de guerra como a apresentada em *Figure des Brisiliens*. Os desenhos dos corpos dos indígenas são muito semelhantes nas duas imagens, mas não é possível afirmar que existe uma filiação entre elas. Outra semelhança é que apesar de trazer a temática da guerra, esta é travada com outro grupo indígena. A violência não é destinada aos europeus, que caminham com os nativos em outro ponto da imagem, mas aos inimigos tradicionais.

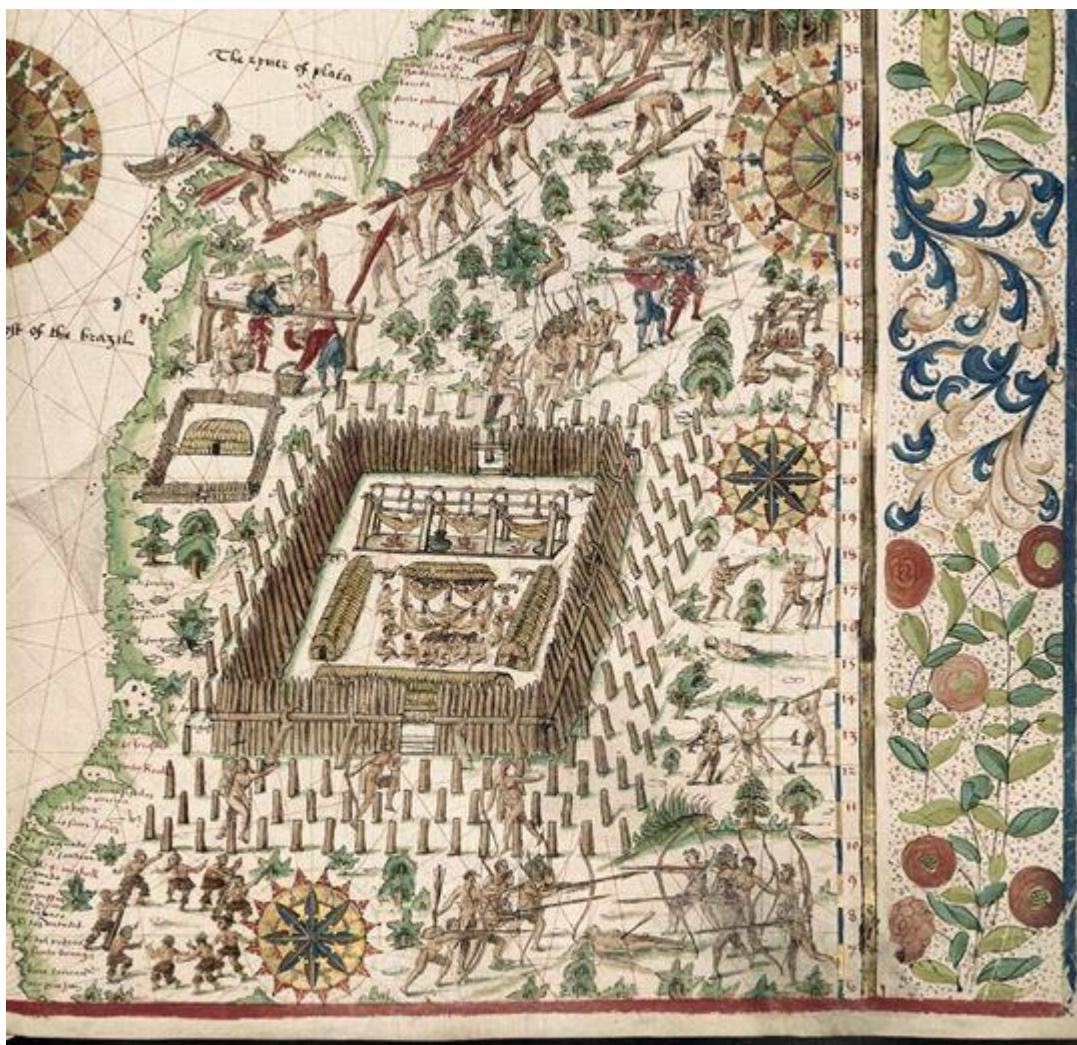


Fig. 8 - América do Sul. *Atlas Rotz*, John Rotz, 1542.

Um aspecto semelhante a estes mapas franceses e *Figure des Brisiliens* é que, nas três imagens, os artistas não se decidem entre a completa nudez e a utilização de saias de folhas ou penas para minimizá-la. Na xilogravura da edição de 1551, no *Atlas Muller* e no *Atlas Rotz*, alguns nativos aparecem completamente nus, enquanto outros foram retratados trajando saias de penas. As saias de penas eram uma temática comum em diversas imagens que ilustravam relatos de viagem americanos. Aparecem desde a *Imagem do Novo Mundo*, xilogravura elaborada por Johann Froschauer, para a edição de 1505 da *Mundus Novus*, uma das versões apócrifas das cartas de Américo Vespúcio sobre a América, e contradizem a nudez apontada pelo relato.²³¹

²³¹ VESPÚCIO, *op. cit.*, p. 202. Para a análise da contradição entre a “Imagem do Novo Mundo” e o relato de Vespúcio ver: CHICANCANA-BAYONA, *op. cit.*, p. 37-38.

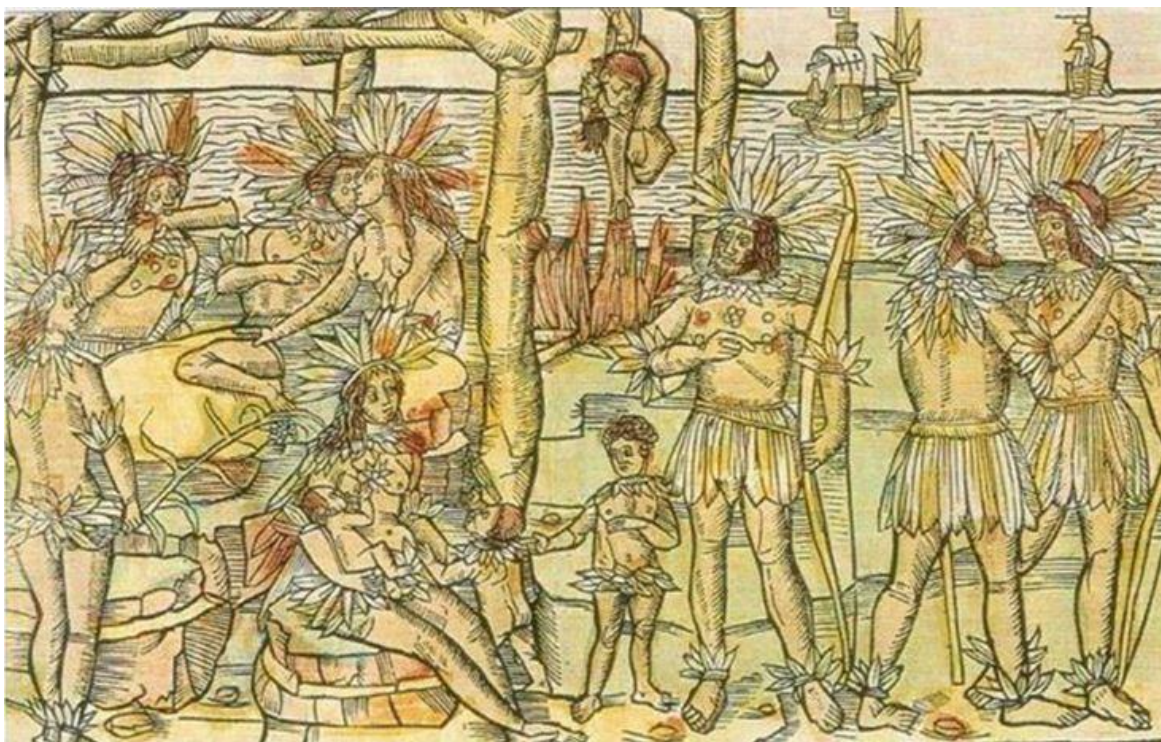


Fig. 9 - Johann Froschauer. *Imagem do Novo Mundo*. Xilogravura aquarelada a mão. 22x33cm. *Mundus Novus*, Augsburg, 1505.

Em outra imagem contemporânea a de Froschauer, a *Adoração dos Magos*, de Grão Vasco, elaborada entre 1501 e 1506, o índio brasileiro aparece ainda mais vestido: usa calção e camisa. As penas coloridas também estão representadas ao redor da cintura e no cocar. Esta imagem compartilha com a de Froschauer o título de primeiras imagens dos índios do Brasil.²³² A fonte das informações do artista ainda é um mistério, principalmente porque o nativo representado difere de tudo o que os relatos contemporâneos à pintura divulgavam sobre os nativos americanos.²³³ O indígena é retratado com o cocar e a lança, mas não aparece nu. Traja uma espécie de calção e camisa adornados com penas.

²³² *Ibid.*, p. 36.

²³³ LEITE, José Roberto Teixeira. "Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, século XV-XVII". In: *Revista USP. Dossiê O Brasil dos viajantes*, n° 30, São Paulo, USP, 1996, p. 36.



Fig. 10 - Grão Vasco. *Adoração dos Reis Magos*. Óleo sobre tela. Portugal, 1502.

Mas passemos da representação da nudez indígena na imagem para a representação da nudez indígena na encenação. De acordo com o relato, os espectadores puderam ver:

“aqui e ali aproximadamente uns trezentos homens, todos nus, bronzeados e eriçados, sem cobrir de nenhum modo as partes que a natureza manda velar; eles estavam afeiçoados e aparelhados à moda dos selvagens da América, donde se traz o pau-brasil; destes havia bem uns cinquenta naturais, selvagens recentemente importados do país, e que tinham, além dos outros simulados, para ornamentar suas faces, as bochechas, os lábios e as orelhas furados e

insertados de pedrinhas longas, da extensão de um dedo, polidas e arredondadas, cor de esmalte branco e verde-esmeralda.”²³⁴

Se levarmos em consideração o já referido compartilhamento de informações sobre a América, a nudez indígena poderia não ser de todo espantosa. Para aqueles que já tinham ido à América talvez isso não fosse algo tão chocante. Mas os nativos e os franceses “vestidos” à moda nativa não estavam em terras americanas, mas na praça de uma cidade francesa. A nudez não era uma característica de todos os grupos indígenas, embora os autores de narrativas insistam nesta característica. Além disso, em muitos casos, ela também não era total. É possível que o autor da narrativa tenha exagerado neste aspecto e tenha sido seguido pelos autores, tanto da aquarela que compõe o manuscrito de 1550, quanto da xilogravura que acompanha a edição de 1551 e posteriores.

Chama nossa atenção o fato de marinheiros franceses participarem do evento trajados desta maneira, ou melhor, não trajados. Considerando os públicos distintos que tiveram a oportunidade de ver a encenação, a nudez dos atores normandos e indígenas é ainda mais intrigante. O evento dividia-se em duas entradas. Primeiramente, a do rei, e no segundo dia de cerimônia, a da Rainha. Catarina de Médicis participou do evento acompanhada por diversas damas da Corte.²³⁵ Que espanto a exibição de trezentos homens nus pode ter causado à rainha e seu séquito?

Em meados do século XVI, as cortes europeias passavam por um processo de dominação das pulsões violentas e sexuais. A exigência da contenção dos atos violentos, e outras manifestações corporais intempestivas, visava formar pessoas senhoras de si mesmas, polidas e capazes de fazer boa figura em público. No entanto, este foi um processo lento. Segundo Robert Muchembled, no século XVI, proliferou-se a produção de uma literatura escatológica, publicada em latim, que destinava-se aos leitores de maior poder aquisitivo e mais cultos. Muito provavelmente, essas obras agradavam por proporcionar a seus leitores “uma transgressão imaginária das novas normas, do olhar sobre um outro ao mesmo tempo mais animal e mais desprezível”.

²³⁴ “ca et la, jusques au nombre de trois centz hommes tous nuds, hallez et herissonez, sans aucunement couvrir la partie que nature commande, ils estoient faconnez et equipez en la mode des sauvages freschement apportez du pays, ayans cultre les autres scimulez, pour decorer leur face, les ioues, lèvres et auresilles percées et entrelardeez de pierres languettes, de l'estendue d'un doigt, polies et arrondies, de couleur d'esmail blanc et verde emeraude”. “C'est la dedvction”, *op. cit.*, p. 88.

²³⁵ DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira*. Rio de Janeiro: EPASA, 1944, p. 13. 1ª edição: Paris, 1950, p. 11.

Apesar de avançar por este caminho, o corpo ainda não era um espaço tão sagrado quanto pretendiam os moralistas.²³⁶ Diante da presença de indígenas nus, como interpreta Briesemeister, apresentava-se:

“a ocasião carnavalesca que permite experimentar sem vergonha nem castigo, com desenvoltura e ao natural, tudo aquilo que os primeiros relatos sobre o país tão diferente e remoto tinham vituperado como moralmente chocante e ofensivo das convenções sociais e tabus morais. No jogo imitativo do verossímil suspendem-se por um breve lapso do tempo as próprias normas e mecanismos de controle.”²³⁷

Alem da nudez, *Figure des Brisiliens* aponta para um outro tabu: o sexo. Embora o texto não mencione tal fato, a imagem apresenta três representações de homens e mulheres em atitudes com conotação sexual. Quase a beira do rio, um casal está deitado em uma rede, a seu lado estão dois outros casais, um em pé e outro sentado. A narrativa não aponta a presença de índias ou de francesas “fantasiadas” participando da encenação, mas elas estão presentes na imagem.



Fig. 11 - Casal deitado na rede. *Figure des Brisiliens*. Xilogravura. Rouen, 1551. Detalhe.

²³⁶ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo – séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 118.

²³⁷ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 153.



Fig. 12 – Casais. *Figure des Brisiliens*. Xilogravura. Rouen, 1551. Detalhe.

Alguns relatos, como o de Vespúcio, já haviam divulgado a ideia de que os indígenas não possuíam regras conjugais e que, principalmente as índias, eram seres lascivos e luxuriosos. Não podemos afirmar terem sido os relatos do navegador florentino inspiradores de tais cenas na xilogravura de Rouen. No entanto, a nudez indígena indicava aos europeus a quebra de um tabu e autorizava sua associação com o sexo desregrado.

Diversos tópicos divulgados pela literatura e imagens acerca do Brasil estavam presentes na cerimônia em Rouen. O procedimento que ocorria com as imagens dos mapas também pode ser utilizado para entendermos a configuração cênica da apresentação dos indígenas:

“Os mapas primitivos do Brasil transmitem numerosos episódios cênicos que desenrolam uma visão reanimada da realidade e natureza. Não se trata de uma cópia exata de assuntos realmente vistos, mas de um remodelamento mental analógico baseado em outro texto (oral ou escrito) que inspira e configura a representação pictórica.”²³⁸

²³⁸ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 158.

O relato do evento não chama a atenção apenas pelos estereótipos indígenas que promove, mas, principalmente, por um ao qual ele não faz menção: o canibalismo tupinambá. Desde os primeiros contatos com os europeus, os tupinambás foram retratados como canibais. Em alguns relatos, embora canibais, eram descritos como bons selvagens, em outros, como seres monstruosos. A narrativa trata as terras brasileiras como “le pays du Brasil et Cannyballes”, de acordo com o que era divulgado também por diversos mapas do período.²³⁹

As características dos indígenas, descritas pelas imagens ou pela narrativa do evento, não apresentam atributos de qualquer grupo indígena em específico, embora informem tratar-se de tupinambás. Assim como a nudez ou a suposta liberalidade das relações sexuais, o canibalismo foi registrado como uma prática tão espantosa aos olhos europeus que era inclusive atribuído a grupos indígenas que não eram adeptos dela, como, por exemplo, os tabajaras. Sendo assim, dada a avalanche de representações imagéticas e textuais atribuindo estas características aos indígenas, espantamo-nos com sua ausência em Rouen.

Essa ausência nos documentos relativos à entrada combina-se com um aspecto da produção de mapas franceses do mesmo período. Embora os tupinambás fossem adeptos das práticas antropofágicas, este aspecto cultural pouco era retratado nos mapas franceses que descreviam o Brasil. Esta característica ia de encontro aos mapas portugueses que, como já apontado, eram utilizados como base para sua elaboração:

“É provável que o canibalismo fosse o tropo representacional dominante dos brasileiros na cartografia portuguesa. Em contraste, exemplos normandos mostram o corte de madeira e o comércio entre a Normandia e a França muito mais frequentemente. De doze trabalhos do século XVI retratando ameríndios, apenas três continham representações de canibais no Brasil, e nenhum ilustrava os canibais exclusivamente, ou mais em destaque, do que lenhadores.”²⁴⁰

A resposta para esta ausência pode estar no relacionamento amigável estabelecido entre tupinambás e franceses. O auxílio indígena era indispensável para os franceses, pois uma vez que os índios cortavam e carregavam as toras até a praia não era necessário fixar-se na região. Por sua vez, os franceses trocavam com os indígenas não só pau-brasil mas outras riquezas da terra como aves, por exemplo, por machadinhas e instrumentos de ferro que facilitavam a extração da madeira. Os próprios portugueses

²³⁹ “*C’est la dedvction*”, *op. cit.*, p. 87.

²⁴⁰ DAVIES, *op. cit.*, p. 331. Tradução minha.

chamavam a atenção para as relações amistosas que se estabeleciam entre franceses e índios. É o caso do Padre José de Anchieta que, em 1584, justificava a preferência dos tamboios de Cabo Frio e do Rio de Janeiro pelos franceses, uma vez que, deles, “nenhum agravo receberam”.²⁴¹ Beatriz Perrone Moisés afirma que a boa fama que os franceses construíram entre as populações indígenas sobreviveu na historiografia que se dedica ao estudo do período colonial brasileiro. Porém, a boa vontade francesa para com os indígenas não era gratuita:

“Os franceses não tinham escolha: ou se aliavam ou não comerciavam. Já foi suficientemente demonstrado que o comércio de fato favorece as relações pacíficas e amigáveis entre europeus e indígenas, ao passo que a instalação de grandes plantações, exigindo terras e mão de obra escrava, tenderia, inevitavelmente, a torná-las conflituosas.”²⁴²

Dessa forma, imagens ligadas ao escambo realizado com os indígenas tornam-se o *tropos* representacional dominante nos mapas franceses. As negociações entre as duas partes, por exemplo, são um aspecto recorrente nos mapas normandos, que não constam nos mapas portugueses.²⁴³ Um exemplo é a já mencionada imagem do Atlas Vallard na qual é possível ver a negociação de alguns animais brasileiros entre indígenas e franceses. Tais trocas parecem ter sido bem frequentes, dadas as já mencionadas coleções dos burgueses de Rouen que abrigavam diversos animais utilizados na entrada. Ferdinand Denis, erudito francês que se dedicou a investigar o evento no século XIX, comentou em sua obra, *Uma Festa Brasileira*, que:

“a procura incessante das belas araras de plumagem azul e vermelha, de que todas as grandes damas pretendiam ornamentar seus viveiros, esses papagaios de alegres penas, que o luxo espalhava até na habitação da simples burguesa, esses carregamentos tão frequentemente renovados de saguis e bugios, tornavam-se o objetivo de um comércio que obrigava a comunicações incessantes com os índios.”²⁴⁴

De acordo com Davies o tema do canibalismo pode ter sido negligenciado nos mapas, e podemos estender esta hipótese para o evento aqui analisado, porque a ameaça era menor para os franceses do que para outros grupos europeus.²⁴⁵ São conhecidas algumas histórias de europeus que se salvaram da morte ao se afirmarem

²⁴¹ ANCHIETA, José de *apud* PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “O mito do bom francês: Imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá”, p. 3. Disponível em: <http://goo.gl/GTDvL6>. Acesso em: maio de 2014.

²⁴² PERRONE-MOISÉS, Beatriz, *op. cit.*, p. 7

²⁴³ DAVIES, *op. cit.*, p. 348.

²⁴⁴ DENIS, *op. cit.*, p. 13.

²⁴⁵ DAVIES, *op. cit.*, p. 344.

franceses. No século XVI, Hans Staden usou desse estratagema para livrar-se da ira indígena. Mais tarde, já no século XVII, o inglês Anthony Knivet participou de uma expedição sertão adentro em busca de um caminho que levasse a Potosí. Em determinado momento depararam-se com uma aldeia e decidiram contactar os indígenas. Foram capturados e ao serem questionados sobre sua origem, Knivet, inglês, afirmou ser francês, enquanto os que o acompanhavam, não mentiram sobre suas origens e afirmaram ser portugueses. Logo, foram mortos um a um no terreiro, como era feito com os inimigos tradicionais e comidos em ritual antropofágico. Quanto a Knivet, ele conta:

“Ao ver todos os portugueses sendo mortos, esperei que o mesmo acontecesse comigo, mas quando os índios interromperam os banquetes vieram até onde eu estava e disseram: “não tenhais medo, pois os vossos antepassados foram nossos amigos e nós, amigos deles, mas os portugueses são nossos inimigos, e nos escravizam, e por isso fizemos com eles isto que vistes””.²⁴⁶

Mesmo diante da irrealidade da fala indígena, podemos acreditar que afirmar-se francês tenha salvo Knivet, assim como anos antes tinha acontecido com Staden. Como apontado por Beatriz Perrone-Moisés, diferentemente dos portugueses, os franceses não fixaram-se na terra expulsando grupos de seus territórios, mantendo seus interesses voltados para o escambo. Por esses motivos, talvez os normandos corressem menor risco de serem o alvo do festim canibal em relação a outros europeus, embora estivessem cientes dessas práticas. Uma vez aliados a povos vistos como canibais, passavam a estar, de certa forma, também envolvidos nessa prática. Essa pode ser, ao fim, a grande motivação para negligenciar a antropofagia na representação.²⁴⁷ Além disso, se a intenção era seduzir o rei a investir no comércio, a antropofagia não seria um elemento a favor.

Doze anos depois do espetáculo realizado em Rouen, Michel de Montaigne passou pela cidade e relatou ter encontrado ali três tupinambás. Esse acontecimento é narrado em um de seus famosos ensaios intitulado “Dos canibais”.²⁴⁸ Montaigne afirma, apesar das dificuldades com seu intérprete, ter travado um diálogo com os indígenas. A opinião do autor é clara: a sociedade francesa era mais bárbara que a tupinambá.

²⁴⁶ KNIVET, *op. cit.*, p. 121.

²⁴⁷ DAVIES, *op. cit.*, p. 345.

²⁴⁸ Os ensaios de Montaigne foram produzidos, provavelmente, entre 1578-1579.

“Não me desaponto com o reconhecimento do horror barbaresco que há em tal ação, mas sim com o fato de que, julgando bem os erros deles, sejamos tão cegos para os nossos. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto; em desmembrar, entre tormentos e gemidos um corpo ainda pleno de sensações, em assá-lo aos poucos, em deixar que seja mordido e devorado pelos cães e pelos porcos (como nós, não apenas lemos, mas temos de fresca memória, não entre antigos inimigos, mas entre vizinhos e concidadãos e, o que é pior, por pretexto da religião), do que em assá-lo e comê-lo depois de morto.”²⁴⁹

O canibalismo, omitido no espetáculo de Rouen, é a chave da crítica de Montaigne à sociedade europeia dita civilizada. Nos documentos relativos à entrada e em mapas do período, o canibalismo é negligenciado para evitar a acusação de cumplicidade francesa com uma prática condenável. Já no discurso de Montaigne, ele vem à tona como um costume que serve para mostrar como os índios possuem comportamentos mais honrosos do que os europeus.

A descrição dos indígenas presentes em Rouen tem por base uma série de convenções criadas acerca do que seria o selvagem americano e que suprimiram de o aparecimento do espanto com o novo. Esse pode ter sido o sentimento experimentado pelas pessoas presentes no espetáculo em Rouen ao verem a nudez indígena, os adereços coloridos que usavam, as pedras coloridas nas perfurações dos rostos. Mesmo que essas características não fossem novidade, vê-los, em quantidade, em um ambiente que se afirmava ser similar ao americano causaria uma sensação diferente. Para nós, essas sensações chegam anuladas pelo texto e pela imagem, que ordenam a confusão gerada pelo estranhamento. O historiador Ernst Gombrich, ao analisar a produção de imagens, chama esse processo de a “vontade de conformar”, que se segue à “vontade de formar”, “ou seja, a assimilação de qualquer forma nova pela *schemata* e pelos modelos que um artista aprendeu a manipular”.²⁵⁰ Era em categorias conhecidas que aquele que gravava a forma de uma xilogravura ou aquele que escrevia um relato de viagem buscava o seu material. Muitas vezes isso independia do autor ter tido ou não contato com o contexto que descreve. Greenblatt, por sua vez, chama a isso de *processo de cesura*. A transformação que ocorre do olhar para a escrita - mas também podemos pensar na transformação que ocorre entre ver algo ou imaginá-lo e gravá-lo em uma

²⁴⁹ MONTAIGNE, Michel de. *Essais de Michel seigneur de Montaigne*. Paris: Chez Abel L'Angelier, 1588, p. 89. Disponível em: <http://goo.gl/JXXYrc>. MONTAIGNE, Michel de. “Dos Canibais”. Tradução de Luiz Antonio Alves Eva. In: *Revista de Ciências Humanas. Dossiê Montaigne e os Canibais*. Curitiba, Editora da UFPR, n° 7-8, 1998-1999, p. 82.

²⁵⁰ GOMBRICH, Ernst. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 65.

representação visual: “este é o local da descoberta, onde o poder explanatório da escrita repetidamente subjuga a opacidade dos objetos visuais tornando-os signos transparentes”.²⁵¹

2.3 – O BOM SELVAGEM ALIADO

Não sabemos em que condições os tupinambás presentes em Rouen foram embarcados para a Europa. Até onde foi possível investigar os nativos não parecem tere alcançado a França na condição de escravos como também não parece ter sido forçado seu embarque. Isso não quer dizer que não tenham sido capturados. Sua exibição não deixa de ser uma captura, que permite a presença real mas que plasma no tempo, através de relatos e imagens, uma representação específica sobre o indígena. Assim como a utilização do indígena como escravo para a obtenção de lucros, a exibição também era uma forma de utilização do indígena levado para o Velho Mundo.

Os nativos presentes em Rouen auxiliam os mercadores, organizadores do evento, a criar uma imagem indígena necessária à manutenção de seus negócios: o indígena aliado. O espetáculo indígena na entrada real pode ser uma janela para observarmos as alianças que se constituíam entre europeus e americanos, principalmente nos contextos de guerra. A cerimônia, como vimos, apresentava claros interesses comerciais. Mas também, apresentava, em solo francês, uma mudança que se fez sentir no contexto americano: as transformações sofridas pelas guerras intertribais com a presença cada vez mais constante dos europeus e seus interesses na América. A partir da década de 1550, o litoral brasileiro foi tomado por conflitos com novos personagens. As guerras refletiam intensas mudanças na estrutura dos conflitos intertribais, a partir de então subordinados às demandas dos povos estrangeiros.²⁵²

Durante o espetáculo, dois grupos indígenas, tupinambás e tabajaras, são colocados ao lado de seus respectivos parceiros, franceses e portugueses. Os organizadores do evento trouxeram para a praça da cidade várias das atividades cotidianas indígenas, o que deveria incluir também a guerra. Encena-se, então, uma batalha entre os grupos indígenas.

“Eis que chega uma tropa de selvagens, que se chamavam Tabajaras, conforme suas particularidades, os quais, acocorando-se sobre os calcanhares e dispostos em volta de seu

²⁵¹ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 127.

²⁵² MONTEIRO, *op. cit.*, p. 132.

rei, chamado por eles Morubixaba com grande atenção e silêncio ouviram as exortações e a arenga desse morubixaba, fazendo-se acompanhar de uma agitação de braços e gestos apaixonados, em língua brasileira. E isso feito, sem réplica, vieram com pronta obediência assaltar violentamente um outro bando de selvagens, que se chamavam tupinambás; e assim juntos combateram com tal furor e poder, com arco e flecha, e golpes de tacape, e outros bastões de guerra que eles estão acostumados a usar, que finalmente os tupinambás derrotaram e dispersaram os tabajaras; e não contentes, todos se precipitaram para incendiar e queimar a fogo vivo a caçara e fortaleza dos tabajaras, seus adversários.”²⁵³

Um dos aspectos culturais mais marcantes dos povos tupis aos olhos europeus era seu constante estado de guerra motivado pelo desejo de vingar antepassados. Dentro da cultura da guerra tupi, a vingança definia os inimigos tradicionais e reafirmava papéis tradicionais. As guerras eram importantes para a cultura tupi na medida em que situavam estes povos no interior de uma dimensão histórico-temporal.²⁵⁴ No entanto, muito além do conflito étnico tupinambá-tabajara, outro conflito se desenrola simultaneamente na encenação, desta vez entre franceses, aliados aos tupinambás, e portugueses, aliados aos tabajaras. Durante a entrada, travou-se diante do rei, em pleno Sena, uma batalha naval entre uma caravela portuguesa e um barco francês. Os inimigos lusos atiraram contra a embarcação francesa que acabou afundando. Os tupinambás correram ao socorro de seus aliados que caíram nas águas, salvando-os em suas canoas. Ao final, incendiaram também o que restou do navio português, e deram o grito de vitória sobre os tabajaras e os portugueses. Tratou-se, portanto, de uma encenação que se pretendia grandiosa, para dar ao rei a confiança de que os franceses contavam com aliados no Brasil.²⁵⁵

Para esta análise, o mais importante é perceber a pretensa atuação dos tupinambás. E, não estavam sozinhos na encenação, o que também surpreende no evento. De acordo com os números apontados pelo texto, os indígenas estavam misturados a 250 marinheiros fantasiados. É possível que os tabajaras da encenação fizessem parte desse grupo. O texto não menciona isso, porém também não menciona

²⁵³ “Et sur ces entrefaites, voicy venir une trope de sauuaiges qui se nommoient à leur langue Tabagerres, selon leurs partialitez, lesquels estants accroupis sur leurs tallons et rengez à l’environ de leur Roy, autrement nommé par iceulx, Morbicha. Avec grande attention et silence ouyrent les remontrances et l’harangue d’iceluy Morbicha, par vn agitement de bras et geste passionné, en langaige bresilian. Et se fait, sans réplique, de prompt obeissance vindrent violement assaillir un autre troupe de sauuaiges qui s’appeloient, en leur langue, Toupinabaulx. Et ainsi jointz ensemble se combatirent de telle fureur et puissance, à tract d’arc, à coups de masses et d’autres batons de guerre, desquels ils ont accoutumé user, que finalement les Toupinambaulx desconfirent et mirent en route, les Tabagerres; et non contens de ce, tons d’une volte coururent mettre le feu et bruller à vifve flame le mortuabe et forteresse des Tabagerres, leurs adversaires”. “C’est la dedvction...”, *op. cit.*, p. 87.

²⁵⁴ MONTEIRO, *op. cit.*, p. 128.

²⁵⁵ “C’est la dedvction”, *op. cit.*, p. 88.

que foram trazidos tabajaras e, se estamos tratando de um grupo inimigo dos tupinambás e, por consequência, também dos franceses, a situação torna-se mais complicada. É difícil imaginar os aliados franceses atuando, o que dizer então dos inimigos. Porém, embora a maior parte das pessoas em cena fosse “marinheiros atores”, o realismo da encenação é afirmado pelo autor do relato:

“de fato a referida *scyomachie* foi executada muito perto do real, quer em razão dos selvagens naturais que estavam misturados com eles, quer pelos marinheiros que em diversas viagens tinham traficado e residido por muito tempo domesticamente entre os selvagens. Como prova de que a coisa parecera ser verdadeira e não simulada, várias pessoas deste reino de França, em número suficiente, e que tinham longamente frequentado o país do Brasil e dos Canibais, atestaram de boa fé que o efeito da figuração procedente era o simulacro certo da verdade.”²⁵⁶

A palavra utilizada pelo autor para se referir ao combate, “*scyomachie*”, derivada da palavra grega “*skiamachia*”, se refere à simulação de ataques com golpe no ar. De acordo com Dietrich Briesemeister, esse tipo de prática agradava muito ao público na Antiguidade e, pode-se supor, também podia agradar ao rei, que se interessava por esportes de competição.²⁵⁷ Sendo assim, tratou-se mesmo de uma atuação tanto indígena, quanto por parte dos franceses que participaram. A encenação deve ter realmente impressionado a audiência pela veracidade, ao menos se acreditarmos no autor do relato que menciona a preocupação do público com os incêndios que ocorreram durante o espetáculo.

A insistência na impressão da veracidade do confronto pode ser relacionada a importância que os aliados indígenas possuíam nos confrontos reais entre portugueses e franceses que aconteciam no Brasil. As mudanças na dinâmica da guerra indígena gerada pela presença europeia alteraram também a descrição dos grupos indígenas realizadas pelos cronistas europeus o que, por consequência, dificulta nosso conhecimento sobre esses grupos. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida,

“quando os cronistas diziam que tais índios eram amigos desses e inimigos daqueles, talvez não percebessem a influência que eles próprios já exerciam sobre essas relações e, com

²⁵⁶ “et de faict, ladicté seyomachie fut exécutée si près de la vérité, tant à raison des sauuages naturelz que estoient meslés parmy eux, comme pour les mariniers que par plusieurs voyages avoient traffiqué et par longtemps domestiquement reside avec les sauuages, qu’elle sembloit estre veritable, et non simulée, pour la probation, de laquelle chose, plusieurs personnes de ce royaulme de France, en nombre suffisant, ayans fréquenté longuement le pays du Bresil et Cannyballes, attestèrent de bonne foy l’effect de la figure precedente estre le certain simulachre de la verité”. *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁷ BRIESEMEISTER. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen ...”, *op. cit.*, p. 153.

frequência, equivocavam-se ao utilizar tais relações como elementos definidores de características dos grupos indígenas que procuravam identificar.”²⁵⁸

Embora o relato do evento não mencione as participações francesa e portuguesa na encenação, as xilogravuras elaboradas para a edição de 1551 retratam navios em chamas com a cruz de malta em suas bandeiras. Os tabajaras eram não somente inimigos dos tupinambás como também, nesse período, tinham se aliado aos portugueses para combatê-los. Os lusos, por sua vez, ao combater os tupinambás estavam lutando contra um grupo aliado dos franceses.²⁵⁹ Os portugueses eram reconhecidos, ao menos na Península Ibérica e pelo papado, como os legítimos possuidores das terras brasileiras, o que tornava o comércio francês na costa ilegal. Nesse sentido, o auxílio indígena era importante para ambos os lados, portugueses e franceses, como bem apresentado no evento. Na encenação, os tupinambás, ao vencerem os tabajaras, atearam fogo em suas casas e em um barco português, ajudaram seus aliados normandos a demonstrar força ante os lusos. A mensagem para Henrique II era clara: os interesses comerciais franceses eram muito bem defendidos pelos indígenas em terras brasileiras. Estamos diante da presença indígena na Europa como a confirmação aos olhos europeus de uma aliança entre europeus e indígenas. E se não olharmos para essa aliança como um desejo que pode partir do indígena também não entenderemos a presença americana em Rouen.

Embora o relato da entrada afirme que os indígenas tinham sido “recentemente importados” do Brasil, o historiador José Roberto Teixeira Leite afirma que os cinquenta nativos que participaram da encenação em Rouen já moravam na cidade anteriormente ao evento.²⁶⁰ Teixeira Leite não nos diz como chegou a essa constatação, porém não seria esse um caso isolado. Esteban Mira Caballos afirma que depois de 1503, quando solicitou-se que todos os indígenas levados para a Espanha como escravos fossem devolvidos à América, a própria Coroa pagou as despesas para que muitos

²⁵⁸ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 35.

²⁵⁹ Essas alianças não era fixas, podendo mudar de acordo com os interesses indígenas. A relação entre os tupinambás da Guanabara, chamados tamoios, e os portugueses testemunha isso. Os portugueses foram inicialmente muito bem recebidos na região. Porém, de acordo com Anchieta, perderam a amizade indígena para os franceses (que realizavam comércio na região desde 1525) em razão das injustiças e maus-tratos que recebiam dos portugueses. ALMEIDA, *op. cit.*, p. 57.

²⁶⁰ LEITE, José Roberto Teixeira. “Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII”. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 30, junho-agosto de 1996, pg. 38. Ferdinand Denis, no texto que introduz a transcrição da encenação indígena na entrada em Rouen, parece concordar com o relato da entrada e afirma que os ameríndios foram a Rouen por ocasião do evento: “esses guerreiros indomáveis, que de tão boa mente se confiaram aos marujos de Ruão para vir divertir *seus perfeitos aliados*.” DENIS, *op. cit.*, p. 5. Grifos no original.

nativos “fossem devolvidos a suas naturezas”. Como a entrada ilegal de índios na Espanha não parou ao longo do século XVI, diversas vezes, quando um indígena levava à justiça um pleito requerendo sua liberdade, a ordem foi a mesma: que fosse enviado à sua terra natal. Muitos índios porém, permaneceram na Espanha.

Sobre os nativos presentes na entrada em Rouen, alguns detalhes nos fazem pensar que tiveram uma recepção bem preparada pela cidade. Ficaram instalados em uma hospedaria, chamada *L’Isle du Brésil*.²⁶¹ Dessa hospedaria ainda restam alguns vestígios, como duas talhas de madeira na qual estão esculpidas imagens de indígenas cortando, carregando e embarcando pau-brasil em barcos europeus.

Não temos registros elaborados pelos indígenas participantes da cerimônia em Rouen. Para dar sentido à sua presença ali é preciso sugerir hipóteses formuladas com base nos documentos que demonstram como se estabeleciam as relações entre franceses e outros europeus e os nativos brasileiros. Obviamente, esses registros são eurocêntricos e, por isso, não podemos tomá-los como testemunhos imparciais. Mas, isso não pode impossibilitar um posicionamento historiográfico que busque, mesmo com todas as dificuldades, apresentar versão ameríndia do encontro entre Velho e Novo Mundo.

O comércio do pau-brasil não era apenas resultado de uma vontade europeia. Ele também era alimentado pela vontade indígena de obter produtos europeus. Os nativos comportavam-se de acordo com suas categorias diante dos estrangeiros. Stuart Schwartz, ao analisar as reações indígenas à economia europeia afirma que:

“A crise no sistema de escambo foi provocada não só pelo valor dos artigos trocados, mas também pelas próprias características de tais artigos. O uso de machados e armas de fogo devem ter provocado um tremendo impacto sobre a natureza da economia dos silvícolas, ao acarretar mudanças em duas das tarefas mais difíceis e demoradas: a derrubada de árvores e a caça. Os instrumentos de ferro aumentavam a produtividade e reduziam o tempo gasto em certas atividades. Ao permitir aos indígenas satisfazer suas necessidades materiais com maior rapidez, essas ferramentas deixavam-lhes mais tempo para as cerimônias e para a guerra.”²⁶²

Este comportamento não era o que esperavam os portugueses, que imaginavam que, com instrumentos melhores, os nativos continuariam trabalhando o mesmo tempo no corte da madeira mas carregando mais troncos. Dessa forma, a própria aliança com um grupo europeu deve ser vista como um posicionamento indígena frente à expansão europeia na América. Ela não era meramente uma resposta passiva frente a uma

²⁶¹ LEITE, *op. cit.*, p. .

²⁶² SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras. 1988, p. 45.

situação irremediável. Os franceses queriam manter seus lucros e os indígenas, por sua vez, esperavam receber os produtos franceses. Outros grupos europeus poderiam fornecer os mesmos produtos, mas diante da violência que envolvia a presença europeia na América, era melhor negociar com uns e não com outros. Além disso, a aliança não era a única possibilidade que restava aos índios. Como afirma Celestino,

“se para alguns grupos indígenas a sobrevivência estava na aliança com os europeus, para outros ela podia estar no enfrentamento e na construção de uma imagem terrificante que tinha o efeito de despertar o medo nos inimigos e mantê-los distantes, pelo menos por um tempo.”²⁶³

Os indígenas não eram seres inocentes que apenas respondiam às demandas europeias à força ou por serem ludibriados por suas estratégias. Ao mesmo tempo, não é possível colocar interesses europeus e indígenas em pé de igualdade e pensar em alianças que garantiam uma relação igualitária entre os dois grupos.

CAPÍTULO 3

ESSOMERICQ: A INCORPORAÇÃO DO AMERÍNDIO LEVADO PARA A EUROPA

Em raríssimos casos é possível construir uma trajetória de um nativo embarcado para a Europa. A história do carijó Essomericq é um desses raros casos. Partindo para uma viagem que deveria ter tido retorno, Essomericq viveu na França até sua morte. Não sabemos muitos detalhes sobre sua vida, uma vez na França, mas sabemos que foi batizado, casou-se e teve filhos.²⁶⁴ Essa história única, não por não ter acontecido com outros indígenas, mas por ser melhor documentada do que outras, nos permite ver mais uma das facetas do pós-embarque: a incorporação do indígena no novo espaço que passava a habitar. Este capítulo visa tratar das formas pelas quais se dava a incorporação dos indígenas levados para a Europa, partindo dos vestígios da história de Essomericq e depois buscando localizar comportamentos que se repetem e acabam se constituindo como práticas de incorporação dos indígenas embarcados.

O termo incorporação pode sinalizar, à primeira vista, um processo de transformação cultural imposto unilateralmente, ou seja, o indígena levado para a Europa era obrigado a se submeter às imposições culturais da nova sociedade em que estava. Não podemos negar que, principalmente, nos casos de indígenas escravizados na Europa, essa incorporação foi violenta. Mas quando tratamos de povos tupis é possível fazer uma outra leitura dessa incorporação, como este capítulo visa demonstrar.

3.1 – UM CARIJÓ CHEGA A FRANÇA

3.1.1 – A expedição de Binot Paulmier de Gonneville (1503-1505)

Poucos anos após a primeira viagem de Cabral, aportou na região sul do Brasil um navio francês. Estabeleceu-se aí um dos primeiros contatos entre franceses e indígenas americanos que deixaram relatado o embarque de ameríndios para a França. O índio carijó Essomericq aportou em Rouen em 1505 no navio do capitão Binot Paulmier de Gonneville, e isso é praticamente tudo o que sabemos dele. E isso é muito, uma vez que as fontes que narram os embarques de indígenas americanos para a Europa

²⁶⁴ PERRONE-MOISÉS, Leyla. “A descendência de Essomericq”. In: *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 109-132.

não tendem a ser muito generosas ao descrevê-los. Por essa razão, é praticamente impossível retratar em detalhes os nativos que acabaram alcançando a Europa.

Em fins de 1503, o capitão Gonneville partiu de Rouen com o objetivo de alcançar as Índias Orientais e lá comercializar diversos produtos. Para que o conduzisse na empreitada trouxe de Lisboa dois portugueses experientes em viagens. Depois de diversas intempéries o navio de Gonneville aportou no sul do Brasil, no litoral do atual estado de Santa Catarina. Ali Gonneville e seus companheiros travaram contato com os indígenas carijós e permaneceram na região por pelo menos 8 meses.

A descrição de Gonneville sobre os índios apresenta uma visão muito próxima a de Caminha, é muito positiva e ressalta sua simplicidade e ingenuidade. Ao contrário de Vespúcio, que afirma que os indígenas “não tem rei, nem senhor, nem obedecem a ninguém”, Gonneville percebe a existência de lideranças entre eles:

“o dito país está dividido em cantões, cada um com seu Rei; e embora os ditos Reis não sejam mais bem alojados e vestidos do que os outros, são muito reverenciados por seus súditos; e nenhum é tão atrevido que ouse desobedecer-lhes, já que eles tem poder de vida e de morte sobre seus vassalos.”²⁶⁵

Durante a permanência dos franceses na costa, diversos desses “Reis” foram visitar o navio. Um deles chamava-se Arosca. “O dito Arosca tinha, ao que parece, uns sessenta anos, e era viúvo; tinha seis filhos machos de trinta a quinze anos; e vinham, ele e os filhos, frequentemente ao navio”.²⁶⁶ Foi assim que os franceses travaram contato com Essomericq, um dos filhos do chefe carijó.

Ao organizar a viagem de volta, Gonneville decidiu levar consigo nativos, pois “é costume daqueles que chegam às novas terras das Índias levarem delas à Cristandade

²⁶⁵ “ledit pays estre divisé par petits cantons, dont chacun a son Roy; et quoy que lesdits Roys ne soient guières mieux logez et accoustrez que les autres, si est-ce qu’ils sont moult revere de leurs sujets; et nul si hardy ose refuser leur obeir, ayans iceux povvoir de vie et mort sur leur sujets”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505. Relation authentique du Voyage du Capitaine de Gonneville ès Nouvelle Terres des Indes*, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d’Avezac. Paris: Challamel, 1869, p. 96. Disponível em: <http://goo.gl/OmJR6z>. No retorno a França, o navio de Gonneville foi atacado por piratas e este documento fez parte de seu esforço por obter alguma reparação pelas perdas materiais sofridas junto à Coroa. Nele o capitão descreve todos os bens empregados para a realização da viagem, sua chegada, estadia e partida das terras brasileiras e a viagem de retorno. De acordo com o documento, a *Relation* foi apresentada sob ordens da Marinha em substituição dos diários e declarações da viagem que haviam sido perdidos no ataque pirata e está datado de 19 de junho de 1505. O manuscrito original da *Relation* se perdeu. Existe apenas uma cópia autenticada do século XVII e que se encontra na Bibliothèque de l’Arsenal, um dos setores da Bibliothèque Nationale de France, que só foi localizada em 1869 e publicada naquele mesmo ano. Leyla Perrone-Moisés traduziu e publicou a relação em português. Cf. PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²⁶⁶ “Le dit Arosca estoit, comme il sembloit, âgé de soixante ans, lors veuf; et avoit six garçons depuis trente jusques à quinze ans; et venoit, luy et ses enfans, souvent à la navire”. *Ibid.*, p. 99.

alguns índios”.²⁶⁷ Por que Gonneville acreditava ser esse um costume, visto que Essomericq iria ser, ao que tudo indica, o primeiro indígena a alcançar a França? Poderia estar se referindo a algo semelhante ao que Colombo falou sobre a prática portuguesa de levar consigo nativos da Guiné para aprender o português. Talvez soubesse dessa prática pela leitura de relatos de viagem. As cartas de Colombo ganharam edições francesas logo nos anos que se seguiram à descoberta da América, assim como as de Américo Vespúcio. Se, provavelmente não ouviu falar sobre a presença de indígenas em portos franceses, talvez a resposta esteja na viagem empreendida por Gonneville a Lisboa:

“Primeiramente dizem que, traficando em Lisboa, ele Gonneville e os honrados varões Jean l’Anglois e Pierre le Carpentier, vistas as belas riquezas de especiarias e outras raridades que chegavam àquela cidade por navios portugueses vindos das Índias Orientais, há alguns anos descobertas, combinaram de lá enviar um navio, depois de bem se informarem junto a alguns que tinham feito tal viagem e de contratarem por alto salário dois portugueses que de lá tinham voltado, um chamado Bastião de Moura, o outro Diogo Couto, para que, no caminho das índias, eles os ajudassem com seu saber.”²⁶⁸

Gonneville pode ter tido acesso a essa informação com os portugueses contratados para a expedição ou mesmo ter visto, se não indígenas americanos, mas povos de terras diferentes enquanto esteve em Lisboa. Os nativos vindos das novas terras com as quais os portugueses entravam em contato chamavam a atenção da população quando alcançavam a Península. É o que apresenta Gomes Eanes de Zurara, na *Crônica da Guiné* quando descreve o desembarque de um grupo de mouros capturados na costa de Arguim, em Lagos, no ano de 1444. Os moradores do “lugar como das aldeias e comarcas em arredor” vieram “somente por ver aquela novidade”: pessoas de “razoada brancura (...); outros menos brancos, que queriam assemelhar pardos; outros tão negros como etíopes.”²⁶⁹

De qualquer forma, existia um “costume” ao qual Gonneville gostaria de se integrar. Nesse caso, não houve captura violenta, mas certa insistência: “tanto se fez, com tal gentileza, que o dito chefe Arosca consentiu que um de seus filhos jovens, o

²⁶⁷ “Et parceque c’est coustume à ceux qui paruiennent à nouuelles terres des Indes, d’en amener à Chrestieneté aucuns Indiens”. *Ibid.*, p. 103.

²⁶⁸ “Premièrement, disent que traficquant en Lissebonne il Gonneville et honorable homes Jean L’Anglois et Pierre le Carpentier, veües les belles richesses d’épicerie et autres raretez venant en icelle cite de par les nauires portugalloises allant es Indes orientales empuis aucunes années decouuertes, firent complot ensemblement d’y enuoyer une nauire après bonne enqueste à aucuns qui auoient fait tel voyage et pris à gros gages deux portugallois qui estoient reuenus, l’un nomme Bastiam Moura, l’autre Diègue Couto, pour en la route es Indie ayder de leur sçavoir”. *Ibid.*, p. 87.

²⁶⁹ ZURARA, Gomes Eanes, *Crônica da Guiné apud FONSECA, Jorge. Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 55.

qual se dava bem com os do navio, viesse à Cristandade”. No entanto, havia uma ressalva: a viagem foi consentida uma vez que “se prometia ao pai e ao filho trazê-lo de volta dentro de vinte luas ao mais tardar, pois assim eles contavam os meses.”²⁷⁰

Pelo que o relato mostra havia também um interesse indígena na viagem. Os carijós mostraram-se atraídos pelas armas que os franceses trouxeram consigo, entre outros objetos, e foi a eles prometido que na Europa os ameríndios aprenderiam os segredos de sua fabricação.

Se era realmente intenção cumprir a promessa ou se foi o único meio para atingir o objetivo desejado, não temos como saber, embora, a expressão “faziam-no crer” possa nos dar a entender que a promessa bem podia ser vazia. No entanto, é interessante ler um relato no qual o indígena foi convencido a fazer a viagem, depois de tantos relatos nos quais os nativos sofrem uma captura violenta. A posição dos franceses que desembarcavam no Novo Mundo no contexto da formação dos impérios coloniais explica um pouco a diferença. Gonneville não era um agente da Coroa, como Colombo ou Cabral. Não estava preocupado com intérpretes para contatos futuros com os nativos e nem com a manutenção de alianças indígenas para estabelecimento da posse da terra. O normando era um agente particular em uma empresa comercial que visava alcançar um outro destino, as Índias Orientais, e seu barco estava carregado de produtos que costumavam ser utilizados nas trocas lá realizadas. A viagem de Gonneville não tinha grandes pretensões quanto às terras brasileiras, mas com o passar do tempo, os comerciantes franceses descobriram que a costa brasileira guardava um produto de grande aceitação na Europa: o pau-brasil. Sua presença na costa aumentou mas não tinham a preocupação de espanhóis e portugueses com o estabelecimento e a manutenção de um domínio colonial. Essa característica contribuiu para tornar o relacionamento entre indígenas e franceses mais amistoso em relação a outros grupos europeus.

Uma vez que o navio estava pronto para empreender a viagem de volta, foi decidido que não tentariam alcançar novamente o Oriente e rumariam para a França. É possível que então Gonneville tenha pensado em levar uma comprovação da viagem. Essomericq embarcou acompanhado por mais um indígena, chamado Namoa, que o

²⁷⁰ “fut tant fait par beau semblant, que ledit seigneur Arosca vousist bien qu’un sien jeune fils qui d’ordinaire tenoit bon avec ceux de la navire, vînt en Chrestieneté, parce qu’on promettoit aux père et fils le ramener dans vingt lunes au plus tard; car ainsy donnoient-ils entendre les mois”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur*, op. cit., p. 102.

chefe Arosca deu por acompanhante do filho. Os indígenas aguardaram a partida do navio e fizeram o capitão jurar que voltariam dali a vinte luas. Aparentemente, Gonneville não se deu por satisfeito com apenas dois indígenas. Ao longo da viagem de volta, aportaram em um local onde já haviam estado cristãos. Chegaram a essa conclusão por verem objetos “da Cristandade” que os indígenas possuíam. Nesse caso, a violência indígena que justifica a captura dos nativos. De acordo com Gonneville, tendo descido à terra, “foram traiçoeiramente atacados por aqueles índios maus”.²⁷¹ Ali perderam dois homens, capturados pelos indígenas. Passados alguns dias os franceses capturaram dois nativos que, logo após, conseguiram fugir. É interessante que assim como no caso de Colombo, levar um indígena não era o suficiente. Era preciso mais. Há uma insistência na quantidade. Porém, no caso de Gonneville, foi preciso contentar-se com apenas um indígena, pois o acompanhante de Essomericq morreu durante a viagem.

O navio de Gonneville aportou em Honfleur em 19 de junho de 1505, após passar por um saque de corsários que levaram toda a carga que continha o navio e inclusive os diários de viagem.²⁷² Apesar do capitão francês não ter previsto isso, Essomericq foi a única prova da viagem, uma testemunha viva do exotismo encontrado no Novo Mundo. Segundo Gonneville, o índio Essomericq “em Honfleur e por todos os lugares de passagem era muito bem olhado, por não ter jamais havido em França personagem de tão longínquo país”.²⁷³

3.1.2 – As motivações francesas para o embarque

Para tomar posse da América, as alianças com os nativos foram indispensáveis. Estabelecendo contatos com outros grupos, auxiliando no fornecimento de alimentos, no conhecimento geográfico das regiões a serem desbravadas, na localização de metais preciosos, enfim, o indígena tornou possível ao europeu conquistar essa nova realidade.

²⁷¹ “furent traitreusement assaillis par iceux meschans Indes”. *Ibid.*, p. 105.

²⁷² Honfleur é uma comuna francesa localizada na região administrativa da Baixa-Normandia. O porto de Honfleur juntamente com outros portos franceses como, Rouen, Le Havre, Harfleur e Dieppe eram as portas de entrada do pau-brasil oriundo do tráfico com os indígenas brasileiros. Cf. BRIESEMEISTER, Dietrich. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen (1550) por motivo da entrada solene do Rei Henrique II da França e de Catarina de Médicis”. Disponível em: <http://goo.gl/3aH7Rc>. Acesso em: 27/09/2013, p. 156.

²⁷³ “qui audit Honfleur et par tous les beux de la passée, estoit bien regardé, pour n’avoir jamais eu en France personnage de si loingtain pays”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 109.

O ameríndio era uma porta de acesso ao Novo Mundo sem a qual sua exploração não teria sido possível.

Os indígenas aliados permitiam obter conhecimentos úteis aos interesses europeus, além da própria permanência europeia em solo americano, estabelecendo uma proteção não só contra outros grupos indígenas hostis, mas também contra outros grupos europeus que disputavam territórios. Isso porque os nativos escolhiam entre os europeus a quem queriam se aliar e quem iriam hostilizar. Para os indígenas, o estabelecimento dessas alianças envolvia diversos rituais, como, por exemplo, a participação em guerras e em trocas.

A viagem de Essomericq foi fruto de uma aliança estabelecida entre os franceses que aportaram no litoral catarinense e o líder carijó Arosca. A ideia de levar um nativo americano para a Europa era motivada pela prática de mostrar aos franceses o um testemunho do era a América. Essomericq era prova, ainda mais necessária depois que todos os diários de viagem se perderam no saque pirata, do povo exótico que havia sido encontrado nas terras por onde os franceses passaram. Em 1503, ano de retorno de Gonville para a França juntamente com os índios, os normandos ainda não estavam preocupados em constituir uma aliança política com os nativos, pois a viagem não tinha como objetivo o estabelecimento de comércio naquela região onde o barco aportou. Ainda não haviam sido descobertas as riquezas que a região com a qual entraram em contato poderia fornecer como o pau-brasil, por exemplo. No entanto, a *Relation authentique du Voyage du Capitaine de Gonville à Nouvelle Terres des Indes* aponta que foram realizadas trocas de produtos entre os franceses e os carijós e que, não fosse o saque pirata ao navio, os mercadores poderiam ter obtido lucro:

“pelo amor de algumas pequenas liberalidades que lhes faziam, pentes, facas, machados, espelhos, miçangas e outras bugingangas, tão amadas que por elas se deixariam esquarterar, e lhes traziam abundância de carne e peixes, frutas e víveres, e tudo o que eles viam ser agradável aos cristãos, como peles, plumagens e raízes para tingir; em troca do que lhes eram dadas quinquilharias e outras coisas de baixo preço: de modo que reuniu-se cerca de cem quintais das ditas mercadorias, que na França teriam alcançado bom preço.”²⁷⁴

²⁷⁴ “pour l’amor d’aucunes petites libéralitez qu’on leur faisoit de pignes, cousteaux, haches, miroirs, rasades, et telles babioles, si ayez, que pour eux ils se fussent volontiers mis en quartiers, leur apportant foison de chair et poissons, fruits et viures, et de ce qu’ils voyoient estre agréable aux Chrestiens, comme peaux, plumasses, et racines à teindre; en contréchange de quoi leur donnoit-on des quinquilleries et autres besongnes de petit prix: si que desdites danrées en fut bien amassé prez de cent quintaux, qui en France auroient vullu bon prix”. *Ibid.*, p. 102. De acordo com a historiadora Surekha Davies “cem quintais” devem corresponder a 5000 kilos. DAVIES, Surekha. “Depictions of brazilians on french maps, 1542 – 1555”. In: *The Historical Journal*, vol. 55, 2º edição, junho 2012, p. 335.

Ainda sem os contornos políticos e comerciais vistos em casos posteriores, podemos tratar a viagem de Essomericq como o momento da constituição de uma aliança. A viagem havia sido possibilitada por um acordo. O carijó foi para a França mediante a condição do retorno em um período determinado, “vinte luas”, e com um objetivo específico: adquirir conhecimentos que poderiam ser úteis ao seu grupo. Além disso, várias promessas foram feitas, visando convencê-lo da conveniência da viagem e de como poderia lhe trazer benefícios. Quando Gonneville decidiu levar nativos brasileiros para a França, fez diversas promessas ao chefe carijó Arosca:

“que, àqueles que viessem do lado de cá, ensinariam a artilharia; o que eles desejavam intensamente, para poderem dominar seus inimigos: como também a fazer espelhos, facas, machados e tudo o que viam e admiravam dos cristãos; o que era prometer-lhes tanto como prometer a um cristão ouro, prata e pedrarias, ou ensinar-lhe a pedra filosofal.”²⁷⁵

Caso tais promessas fossem cumpridas o acordo traria benefícios para os indígenas. Mas, primeiramente nos deteremos sobre as vantagens da aliança para os europeus. Essomericq poderia, além de ser uma comprovação da viagem, ter outra serventia aos franceses, pois seria uma ótima fonte de informações. A *Relation* não afirma isso, mas as terras encontradas por Gonneville poderiam vir a ser de interesse da Coroa ou visitadas futuramente com vistas a estabelecer algum comércio vantajoso aos franceses na região. No entanto, a declaração de Gonneville passou despercebida em meio a outros documentos da Marinha Francesa, não suscitando outras viagens para a região onde seu barco aportou. Somente alguns anos depois o comércio francês no litoral brasileiro tomou algum vulto motivando uma tentativa de colonização, na Baía de Guanabara.²⁷⁶

No início do século XVII começou a tomar forma a segunda tentativa de colonização francesa em terras brasileiras, no Maranhão. A tentativa fracassada – os franceses foram expulsos pelos portugueses em 1615 - fez com que buscassem outros espaços na América. Na segunda metade do século XVII começaram as tentativas de estabelecimento da Nova França no Canadá.

²⁷⁵ “on leur faisoit à croire qu’âcils qui viendroient par deçà on leur apprendroit l’artillerie; qu’ils souhaitoient grandement, por pouuoir maistriser leurs ennemys: comme estout à faire mirouërs, cousteaux, haches, et tout ce qu’ils voyoient et admiroient aux Chrestiens; qui estoit autant leur promettre que qui promettrait à un Chrestien or, argent et pierreries, ou luy aprendre la pierre philosophale”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur*, op. cit., p. 102.

²⁷⁶ Sobre esse tema ver: VIDAL, Laurent. “La presence française dans le Brésil colonial au XVI^e siècle”. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n° 34, 2000.

Somente neste contexto é que as terras visitadas por Gonneville e descritas na *Relation* surgem como um espaço passível de colonização e catequese indígena, porém em um documento que ficou bem à margem das decisões da Coroa francesa. Em 1663, o padre Jean Paulmier escreveu as *Mémoires touchant l'établissement d'une Mission chrestienne dans le Troisième Monde, autrement appelé la Terre Australe, Méridionale, Antartique & Inconnue*, ou *Memorando que trata do estabelecimento de uma missão cristã no Terceiro Mundo, também chamado de Terra Austral, Meridional, Antártica & Desconhecida*.²⁷⁷ Jean Paulmier foi o grande responsável pela descoberta da *Relation* de Gonneville nos arquivos da Marinha francesa. Embora não o soubesse quando iniciou sua investigação, o padre Jean Paulmier era tataraneto do índio Essomericq, conforme indica a investigação realizada por Boissais e citado por Perrone-Moisés.²⁷⁸ Obcecado pela história de sua família, dedicou-se à investigação de suas origens. A motivação para a investigação surgiu com a notificação da família de que deveria pagar o imposto de advena, cobrado pela Coroa dos franceses de origem estrangeira. Até este momento, a família de Paulmier ignorava suas origens.²⁷⁹ O que suscitava questionamento entre os familiares era o desconhecimento da origem do tataravô. Ao ter acesso à *Relation* através desse contratempo fiscal, o padre Jean Paulmier viu nas terras descobertas por Gonneville uma seara de almas a serem convertidas. O memorando foi dedicado ao Papa Alexandre VII, mas apesar de muitas pessoas ilustres terem lido e se interessado pelos escritos de Paulmier, o documento nunca chegou às mãos do Pontífice.²⁸⁰ Na dedicatória ao Papa, Paulmier relembra a

²⁷⁷ Este manuscrito é raro e um exemplar pode ser encontrado na Bibliothèque Nationale de France. Perrone-Moisés nos explica a utilização do termo “Terceiro Mundo” no título do memorando para descrever a localização das terras visitadas por Gonneville. Segundo a autora, Jean Paulmier não identificou estas terras com nenhuma terra conhecida, uma vez que na divisão do mundo de Paulmier, o Terceiro Mundo corresponderia ao desconhecido, o Segundo, a América e o Primeiro, ao mundo antigo (Europa, Ásia e África). PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 118-119. O documento foi publicado pela primeira vez recentemente. Cf. SANKEY, Margaret. *Mémoires touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde. Autrement appelé, La Terre Australe, Meridionale, Antartique, & Inconnuë*. Paris: Ed. Honoré Champion, 2006.

²⁷⁸ BOISSAIS, M. *Binot Paulmier dit le Capitaine de Gonneville, Commandant du navire 'L'Espoir', 1503-1505, ses origins, son voyage, sa descendance apud* PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 131.

²⁷⁹ Perrone-Moisés reconstrói a árvore genealógica que tem origem no casamento de Essomericq com Marie Moulin Paulmier. Eles tiveram dois filhos, Binot Paulmier II e Olivier Paulmier. Binot Paulmier II casou-se com Jeanne de Robillard. O segundo filho do casal, Olivier Palmier de Courtonne casou-se com Marie Collet de Boves e teve 5 filhos. O segundo filho do casal, Gabriel Paulmier era pai do abade Jean Paulmier. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 109.

²⁸⁰ Jean Paulmier frequentava os salões parisienses e ali contava sua história e mostrava seus escritos. Entre as pessoas ilustres que receberam seu memorando estava Louis Abély, que integrava o Conselho de Consciência da Regente Ana da Áustria e opinava nas nomeações episcopais. Ele prometeu a Paulmier

história de Gonneville e se coloca como responsável por levar até ele a situação do povo ao qual pertencia seu tataravô:

“Reconheço que seria desejável que uma melhor e mais douta pena do que a minha se encarregasse de traçar o quadro de suas misérias. Eu sabia que este trabalho ultrapassava as minhas forças, mas eu me estimaria indesculpável de temeridade se, sem trair meu dever, tivesse podido dispensar-me de prestar esse ofício aos Naturais da Terra Austral aos quais devo, tanto por nascimento quanto por profissão.”

Relembrando a promessa não cumprida por Gonneville e seus companheiros, Paulmier continua:

“Eles juraram que voltariam aos portos da Terra Austral com aqueles que de lá tinham tirado, e que tornariam então seus habitantes capazes de subjugar seus mais cruéis inimigos. Os Austrais não tem piores inimigos nem mais sangrentos adversários do que o Diabo e o Erro (...) A inclinação natural que devo ter pelos Austrais me impele a suplicar que não lhes seja negado um socorro que lhes foi prometido; a qualidade que tenho de representante, nascido daquele que eles outrora enviaram como Embaixador para esse fim, incita-me a requerê-lo.”²⁸¹

Descrevendo a viagem do bisavô, ao tratar dos preparativos para o retorno de Gonneville, Jean Paulmier apresenta uma versão que sinaliza claramente a falsidade das promessas feitas aos nativos.

“Os originários dessas terras desconhecidas receberam os Europeus com veneração, e os trataram, durante a estada de seis meses, com uma cordialidade toda particular. Estes, não desejando voltar sem trazer alguns dos habitantes dessa nova região (segundo a prática ordinária e comum dos descobridores de novas terras), manejaram tão industriamente a crédula simplicidade de seus hospedeiros que obtiveram do próprio chefe, um de seus filhos para vir à Europa, com fingimentos e grandes promessas de o devolver instruído em todas as coisas que eles mais admiravam na pessoa dos Cristãos; e, entre outras, os segredos de nossas armas, e o meio de vencer, com facilidade, seus mais temíveis inimigos: o que os Austrais desejavam com um incrível ardor.”²⁸²

Nesta passagem cabe sinalizar a afirmação do padre Jean Paulmier de que Essomericq foi trazido para a Europa “segundo a prática ordinária e comum dos descobridores de novas terras”. Trata-se do mesmo artifício retórico utilizado pelo mercador Gonneville e serve para justificar o embarque de indígenas, inserindo-a dentro de um costume de outros navegadores. O padre Paulmier possuía a *Relation* e inclusive

levar ao Papa o memorando, mas até onde sabe-se Alexandre VII nunca teve conhecimento do documento. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 115.

²⁸¹ PAULMIER, Jean. *Mémoires touchant l'établissement d'une Mission chrestienne dans le Troisième Monde, autrement appellé la Terre Australe, Méridionale, Antartique & Inconnue*, apud PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 119.

²⁸² *Ibid*, p. 121.

transcreve alguns trechos em seu memorando.²⁸³ No entanto, neste trecho, ele prefere escrever com suas próprias palavras de que forma os franceses conseguiram obter o consentimento do pai de Essomericq para a viagem. Essa escolha marca um posicionamento de Paulmier. O que na *Relation* fica aberto à interpretação se transforma em certeza na sua narrativa, ou seja, Gonneville enganou os indígenas deliberadamente.

Perrone-Moisés acredita que a história deve ter sido narrada dessa maneira entre os familiares de Paulmier, e que essa é a versão gravada na lembrança familiar. Não podemos ter certeza a esse respeito, na releitura da *Relation* feita por Paulmier se confirma que os normandos perceberam o grande interesse dos indígenas pelos produtos franceses espelhos, facas, machados e, principalmente, armas. Essa constatação teria suscitado a ideia de estabelecer um comércio com a região, principalmente, porque o navio de Gonneville retornou carregado de produtos que poderiam ter rendido bom lucro na Europa, como já apontado. Reitero que a fonte não afirma isso e aqui estou realizando uma especulação, justificada por dois detalhes que apontam ter existido o desejo entre os normandos de retornar às terras brasileiras.

Em primeiro lugar, houve uma clara tentativa de deixar marcas de sua passagem pelo local.

“Dizem também que, desejando deixar no país, marcas de que ali haviam chegado cristãos, foi feita uma grande cruz de madeira, alta de trinta e cinco pés ou mais, bem pintada; a qual foi plantada num outeiro com vista para o mar, em bela e devota cerimônia, tambor e trombeta soando, em dia bem escolhido, a saber o dia de Páscoa de mil quinhentos e quatro. E foi a dita cruz carregada pelo Capitão e pelos principais do navio, todos descalços; e ajudavam-nos o dito chefe Arosca e seus filhos e outros índios notáveis, que para tanto foram convidados de honra; e eles se mostravam alegres. Seguiu a tripulação armada, cantando a ladainha, e um grande povo de índios de todas as idades, aos quais há muito fazíamos festa, quietos e muito atentos ao mistério.”²⁸⁴

As inscrições na cruz dirigem-se claramente a outros europeus que porventura chegassem ao local.

²⁸³ PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 120-121.

²⁸⁴ “disent que voulant laisser merches audit pays qu’il y auoit là abordé des Chrestiens, fut faicte une grande croix de bois, haulte de trente-cinq pieds et mieux, bien peinturée; qui fut plantée sur un tertre à veüe de la mer, à belle et devote ceremonie, tambour et trompette sonant, a jour exprez choisy, sçavoir, le jour de la grande Pasques mil cinq cens quatre. Et fut ladite croix portée par le capitaine et principaux de la navire pieds nuds; et aydoient ledit seigneur Arosca et ses enfans et autres greigneurs Indiens, qu’à ce on inuita par honneur; et s’en montroient joyeux. Suivoit l’équipage en armes, chantant la litanie, et un grand people d’Indiens de tout âge, à qui de ce longtemps devant on avoit fait feste, coys et moult ententifs au mistère”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 100. Tradução minha.

“E nesta [a cruz] estava gravado, de um lado, o nome de nosso Santo Padre o Papa de Roma, do Rei nosso Senhor e do Senhor Almirante de França; do Capitão, burgueses e companheiros, do maior até o menor. (...) Do outro lado foi gravado um dístico numeral latino composto pelo senhor Nicole Le Febvre acima citado, que de gentil maneira declarava a data do ano da chantadura da cruz, e quem a havia chantado; e ali estava: HIC SACRA PALMARIVS POSVIT GONIVILLA BINOTVS; GREX SOCIVS PARITER, NEVSTRAQVE PROGENIES.”²⁸⁵

Leyla Perrone-Moisés não visualiza neste acontecimento uma tentativa francesa de tomar posse das terras. Para a autora a gravação na cruz é indicativa de que os franceses desejavam apenas firmar uma associação com os indígenas, um tratado de aliança. Não estavam tomando posse da terra em nome da Coroa, mas apenas desejavam:

“estabelecer boas relações com os índios, visando presentes e futuros negócios. A terra não é por eles batizada, e o nome do Rei da França aí figura não como o de seu dono, mas, juntamente com o do Papa e o do Almirante, na qualidade do Superior a que os normandos prestam obediência e homenagem”.²⁸⁶

A historiadora Patrícia Seed também vê na cerimônia de instalação da cruz um símbolo de aliança.²⁸⁷ Mas, em sua leitura, este ato também tinha outras conotações. Na tentativa de criar uma tipologia das cerimônias de posse realizadas na América por cada um dos grupos europeus, Seed afirma que nos documentos que descrevem estas cerimônias não são explicadas as razões das ações efetuadas para a tomada de posse. Essas ações baseavam-se em discursos familiares que poderiam ser entendidos por seus compatriotas, mas o significado nem sempre era óbvio para os outros europeus.²⁸⁸ A autora busca entender porque estas convicções pareceram razoáveis para os membros de um grupo e não para outros grupos. A maneira como cada língua exprime a idéia de

²⁸⁵ “Et à icelle estoit engravé, d’un costé, le nom de nostre Saint Père le Pape de Rome, du Roy nostre Sire, de Moseigneur l’Admiral de France; du capitaine, bourgeois et compagnons d’empuis le plus grand jusques au plus petit. (...) D’autre costé fut engravé un deuzain numbral latin de la façon de monsieur Nicole Le Febvre dessus nommé, qui par gentille manière declaroit la datte de l’an du plantement de ladite croix, et qui plantée l’avoit; et y avoit: HIC SACRA PALMARIVS POSVIT GONIVILLA BINOTVS; GREX SOCIVS PARITER, NEVSTRAQVE PROGENIES”. *Ibid.*, p. 101. Perrone-Moisés traduz o dístico: “Aqui Binot Paulmier de Gonville plantou este objeto sagrado, associando em paridade a tribo com a linhagem normanda”. Cada uma das letras que representam um numeral romano somadas resultam no ano de realização da cerimônia: 1504. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 24. Fica ainda por explicar o que Gonville e seus companheiros poderiam querer dizer com o trecho “associando em paridade a tribo com a linhagem normanda”. Talvez quisesse dizer que, a partir do momento em que os indígenas conheceram o cristianismo eles e os franceses passavam a ser iguais e irmãos.

²⁸⁶ PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 60.

²⁸⁷ SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 66.

²⁸⁸ *Ibid.*, *passim*.

“posse” aponta para diferenças entre o que cada grupo entendia por possuir e como essa posse podia ou não ser sancionada.²⁸⁹

De acordo com Seed, que utiliza como uma de suas fontes a *Relation* de Gonneville, nos relatos franceses é comum aparecer a aprovação da população nativa à presença francesa, seguindo-se a isso os rituais de posse política: a procissão e a colocação de uma cruz. Seed iguala a cerimônia de Gonneville com a realizada por Jacques Cartier em 1534, no Canadá. Nessa ocasião, o repertório de gestos foi o mesmo: o desfile do qual participaram os nativos com uma procissão organizada por posições sociais, a colocação da cruz, e a presunção da obtenção do consentimento dos nativos. No entanto, na cruz plantada por Cartier figuravam um escudo com a flor-de-liz, a inscrição “Vive le Roi de France”, e as armas de França, sinais claros da tomada de posse em nome do rei.²⁹⁰

Para Seed, a chantadura da cruz tem os mesmos objetivos tanto no caso de Gonneville como no de Cartier.²⁹¹ Porém, os contextos em que ambas expedições se realizaram eram muito diversos e a cerimônia de Gonneville estaria mais próxima de um tratado de aliança, corroborado posteriormente pelo embarque de Essomericq, do que de um ato político de tomada de posse do território.²⁹² No entanto, não podemos desconsiderar o fato de que ao plantar a cruz e deixar uma inscrição os franceses marcavam sua passagem pelo território frente a outros europeus que, porventura, chegassem aquele local. Isso simbolizava, se não um plano de retorno imediato, uma esperança.

Outra informação que também aponta para a possibilidade de um futuro retorno é o juramento feito por Gonneville. Por mais falaciosas que fossem as promessas feitas a Arosca, é provável que não tivessem como único objetivo condicionar a viagem de Essomericq para a França. Havia um desejo de retorno, visando incrementar laços comerciais. Caso contrário, a aliança constituída com os

²⁸⁹ *Ibid.*, p.17.

²⁹⁰ A flor de lis é uma figura heráldica muito associada à monarquia francesa. Luís VIII, rei que subiu ao trono em 1211 foi o primeiro a utilizar o símbolo. A palavra *lis* é um galicismo que significa lírio, mas também pode ser uma contração de “Louis”. (ficando assim “fleur de louis”, ou “flor de Luís”).

²⁹¹ SEED, *op. cit.*, p. 69.

²⁹² É preciso salientar também que, ao fazer sua análise das práticas de posse francesas, Seed compara a cerimônia realizada por Gonneville e sua tripulação junto a outras que tiveram lugar em contextos muito mais semelhantes à cerimônia de Cartier. Um exemplo é a cerimônia realizada pela expedição comandada por François de Razilly no Maranhão, descrita pelo padre Claude D’Abbeville. Tanto a expedição de Cartier quanto a de Razilly tinham partido da França com ordens de tomar posse de terras em nome do rei da França. A expedição de Gonneville foi financiada por particulares com interesses comerciais.

índios através da cerimônia de chantadura da cruz e da viagem de Essomericq seriam desnecessárias.

Essomericq era uma “lembrança” valiosa da viagem, a confirmação de todos os relatos dos franceses presentes na expedição. Mas seu embarque não foi motivado apenas por isso. Se fosse esse o caso, os franceses não precisariam ter insistido tanto no convencimento de Arosca, mas apenas embarcado o indígena à força. Embora fossem minoria frente aos índios, a *Relation* aponta que isso teria sido possível, uma vez que as armas de fogo trazidas pelos franceses causavam admiração e medo e eram vistas pelos carijós como instrumentos valiosos num contexto de guerra.

Depois de se despedirem dos carijós, durante a viagem de volta à Europa, os franceses subiram pela costa brasileira e aportaram em algum ponto do atual estado da Bahia. Ali encontraram outros grupos indígenas e perceberam que já haviam passado cristãos pelo local, “como se via pelas mercadorias da Cristandade que os ditos índios possuíam: assim, não estavam espantados de ver o navio; e entretanto temiam sobretudo os canhões e os arcabuzes.”²⁹³ De acordo com o relato de Gonneville, ao descerem para buscar água, foram “traíçoeiramente” atacados pelos indígenas, que capturaram dois franceses e mataram outros dois. Depois desse incidente os franceses seguiram viagem, subindo a costa mais umas cem léguas e encontraram mais uma vez os naturais da terra, “mas destes não receberam nenhum mau trato; e se eles tivessem maquinado algo, não teriam conseguido realizar, porque o caso precedente fazia com que não se tivesse mais confiança”.²⁹⁴ Apesar da desconfiança, as relações travadas entre franceses e indígenas pareceram bem amistosas e, inclusive, valiosas, pois o navio foi carregado de víveres e de mercadorias do país que “teriam dado bom lucro, se o navio tivesse chegado a bom porto”.²⁹⁵ Mas, os franceses não se dão por satisfeitos e decidem também levar outras lembranças da terra.

Também dizem que partiram do dito país entre o dia de São Tomás e o dia de Natal de quinhentos e quatro, tendo capturado dois índios, que eles pretendiam trazer para a França;

²⁹³ “comme estoit apparent par les denrées de Chrestieneté que lesdits Indiens avoient: aussy n'estoient-ils estonnez de voir la navire; et pour tant surtout craignoient-ils l'artillerie et harquebuses”. *Campagne du navire l'Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 99.

²⁹⁴ “mais de ceux-cy ne receurent aucun tort; et quand ils en eussent machine, ils n'en fussent venus à chief, parceque le cas advenu faisoit qu'on ne s'y fioit”. *Ibid.*, p. 106.

²⁹⁵ “bon proffit, si la navire fust venue à bon port”. *Ibid.*, p. 106. Esta é a segunda referência que a *Relation* faz da obtenção de produtos valiosos em terras brasileiras e de como a viagem poderia ter sido lucrativa, não fosse o saque pirata. Isto justifica, mais uma vez, a ideia de que a viagem de Gonneville poderia ter se repetido não fosse o trágico destino ter desanimado os armadores, diante dos prejuízos financeiros.

mas já na primeira noite eles mergulharam no mar, estando então o navio a mais de três léguas da costa; esses malandros são tão bons nadadores que tal trajeto não os intimida.”²⁹⁶

Anos mais tarde, história semelhante se repetiria em outro ponto do continente americano, desta vez com protagonistas ingleses e algonquinos. Durante a primeira expedição de Martin Frobisher ao continente americano em 1576, os primeiros contatos entre ingleses e indígenas foram relativamente amistosos. Apesar dos sinais indígenas serem lidos pelos ingleses como gestos de amizade, Frobisher tinha medo de mandar seus homens a terra, a atual Ilha de Baffin, no Canadá. Alguns ingleses foram capturados quando, em terra, tentavam realizar trocas com os indígenas. Frobisher tentou recuperar seus homens, mas não obteve sucesso. Por isso, determinou que, pelo menos, “fosse levada alguma lembrança de sua estada no local”, ou seja, um nativo atraído por meio de bagatelas.

“Pois, sabendo bem como eles se deliciavam com nossos brinquedos, especialmente guizos, mostrou-lhes alguns muito bonitos, dizendo que os daria a quem viesse apanhá-los. E como se mantivessem receosamente à distância, atirou um em sua direção, mas de modo a que caísse no mar e se perdesse. Para deixá-los ainda mais cobiçosos, exibiu mais guizos, de sorte que ao fim um deles se aproximou do navio para recebê-lo; e supondo que o ia apanhar das mãos do capitão, foi ele próprio apanhado: pois o capitão, num gesto rápido, deixou cair o guizo e agarrou o homem, puxando-o com força para bordo e depois fazendo o mesmo com sua canoa.”²⁹⁷

A violência direcionada a esses indígenas que não infligiram nenhum mau-trato aos franceses é radicalmente diferente da situação na qual se deu o embarque de Essomericq. Qual seria o motivo de tamanha diferença? Talvez a explicação esteja na descrição fornecida por Gonneville aos dois últimos grupos de indígenas com o qual entrou em contato:

“índios rudes, nus como vindos do ventre da mãe homens e mulheres; pouco tinham cobrindo sua natureza; o corpo pintado, sobretudo de negro; lábios furados, os buracos guarnecidos de pedras verdes bem polidas e encaixadas; cortados em vários lugares da pele, aos lanhos, para parecerem mais garbosos; sem barba, cabeça meio raspada. De resto, crueis comedores de homens; grandes caçadores, pescadores e nadadores; dormem pendurados em leitos feitos como redes, armam-se com grandes arcos e clavas de madeira, e não tem Rei nem chefes: pelo menos não viram sinal deles.”²⁹⁸

²⁹⁶ “disent qu’ils partirent dudit pays entre la Saint Thomas et Noël cinq cens quatre, ayant attrapé deux Indiens, qu’ils cuidaient amener en france; mais dez la première nuit ils se coulèrent en mer, estant lors na navire à plus de troys lieües de coste: mais ces gallands sont si bons nageurs que tel trajet ne les effrite”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 107. Tradução minha.

²⁹⁷ BEST, George. *The Three Voyages of Martin Frobisher apud GREENBLATT, op. cit.*, p. 151.

²⁹⁸ “Indiens rustres, nuds comme venants du ventre de la mère, hommes et femmes; bien peu y en ayant couurant leur nature; se peignant le corps, signamment de noir; leurs trouées, les trous grans de pierres verdes proprement polies et agencies; incises en maints endroits de la peau, par balafres, pour

É interessante comparar esta citação com a que Gonneville faz dos carijós:

“os jovens e a maioria dos homens usando mantos, ora de fibras trançadas, ora de couro, ora de plumas, como aqueles que usam em seus países os egípcios e os boêmios, exceto que são muito curtos, com uma espécie de avental amarrado sobre as ancas, indo até os joelhos, nos homens, e nas mulheres até o meio das pernas; pois homens e mulheres se vestem da mesma maneira, exceto que a vestimenta da mulher é mais longa.”²⁹⁹

Estes índios possuem vestimentas, como Gonneville faz questão de frisar, enquanto os outros nativos estão completamente nus. As vestes aproximam os carijós de um universo mais civilizado, e afastam os outros indígenas descritos com todas as características do “homem selvagem”. Arosca e seu grupo seriam portanto quase civilizados, quase iguais aos franceses e, por isso, Gonneville estabelece com eles uma aliança. Essa aliança fica firmada através da cruz acolhida pelos índios e do embarque de Essomericq, consentido pelo chefe indígena e firmado através da promessa do retorno. Esse não é o caso dos “cruéis comedores de homens” encontrados na sequência da viagem, com os quais foi possível até fazer comércio mas não se aliar, por serem traidores.

3.1.3 – As motivações indígenas para o embarque

O embarque de Essomericq inclui também as motivações indígenas. Perrone-Moisés afirma que os grupos guaranis ou guaranizados, como era o caso dos carijós, estavam predispostos à busca pela “terra sem mal”, oposta a terra onde viviam, a “terra com mal”. Sendo assim, para a autora, essa característica tornava os grupos guaranis desapegados de sua terra e propensos à viagens rumo ao desconhecido e isso poderia explicar o embarque de Essomericq para a França.³⁰⁰

paroistre plus beaux fils; ébarbez, my-tondus. Au reste, cruels mangeurs d’hommes; grands chasseurs, pescheurs et nageurs; dorment pendus en lits faits comme un rets, s’arment de grands arcs et massues de bois, et n’ont entre eux ne Roy ny maistres: au moins n’en ont-ils rien remerché”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 104-105.

²⁹⁹ “les jeunes et communs spécialement, portant manteaux, qui de nattes déliées, qui de peau, qui de plumasseries, comme sont en ces pays ceux des Égyptiens at Boêmes, fors qu’ils sont plus courts, avec manière de tabliers ceints par sus les hanches, allans jusques aux genoux aux hommes, et aux femelles à my-jambe; car homes et femmes sont accoutrez de même manière, fors que l’habillement de la femme est plus long”. *Ibid.*, p. 96.

³⁰⁰ PERRONE-MOISÉS, *op.cit.*, p. 161.

A terra sem mal era um espaço sagrado, local onde viviam os deuses. No entanto, esse espaço era visto como um lugar real, possível de ser alcançado.³⁰¹ A *Relation* aponta que os indígenas ficaram assombrados com os franceses, que bem poderiam ter vindo desta “morada dos deuses”:

“Também dizem que se os cristãos fossem anjos descidos do céu não seriam mais estimados por esses pobres índios, que estavam todos assombrados com a grandeza do navio, com a artilharia, os espelhos e outras coisas que eles aí viam, e sobretudo com o fato de que, por um recado escrito que se enviasse de bordo aos tripulantes que estavam nas aldeias, se lhes fizesse saber o que se queria; eles não conseguiam explicar como o papel podia falar.”³⁰²

Como explica Eduardo Viveiros de Castro, a religião tupi-guarani “fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza.”³⁰³

Perrone-Moisés, concordando com os estudos etnohistóricos de Hélène Clastres, afirma que essa impressão causada pelos franceses nos indígenas poderia levá-los a pensar que os forasteiros eram realmente habitantes da “terra sem mal” e que, conduzidos por eles, poderiam alcançá-la.

“Diz Hélène Clastres que a viagem era, para os tupis guaranis, uma *necessidade*: ‘estavam tão profundamente imbuídos da realidade geográfica de seu paraíso que sempre estavam dispostos a empreender sua procura’. E essa procura era individual: ‘é preciso ter a coragem e a força para ir sozinho e longe dos seus, para romper definitivamente todos os laços com a terra má, com sua comunidade’. Tal crença e tal ética eram, talvez, a razão da docilidade e da coragem com que os dois carijós enfrentaram a passagem da *grande água*.”³⁰⁴

A busca da terra sem mal era um dos mais caros mitos entre os grupos tupi. A peregrinação que resultava dessa busca permitia aos indígenas “sair do mundo dos homens e ingressar no mundo dos ancestrais; abandonar o tempo cotidiano e vivenciar o tempo eterno, o tempo dos deuses”. Com efeito, na terra sem mal todos os homens se tornariam deuses. Ela era, em suma:

³⁰¹ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 110.

³⁰² “Disent que quand les Chrestiens eussent esté anges descenduz du ciel, ils n’eussent pu estre mieux chéris par ces pauures Indiens, qui estoient tous esbahis de la grandeur de la navire, artillerie, mirouërs, et autres choses qu’ils voyoient en la navire, et surtout de ce que par un mot de letre qu’on enuoyoit du bord aux gens de l’équipage qui estoient par les villages on leur faisoit sçavoir ce qu’on avoit volonté; ne se pouvant persuader comme le papier pouvoit parler”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 99.

³⁰³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 205.

³⁰⁴ PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 162. Grifos no original.

“Espaço sagrado: o único concebido como verdadeiramente real, na medida em que encerra o ‘lugar de origem’, a ‘morada dos deuses e heróis’. Espaço sagrado, espaço cósmico: oposto a todo o resto, ao caos, à ‘extensão informe que o cerca’. Tempo sagrado: tempo da origem e do fim, tempo que se renova eternamente, circularmente. Tempo sagrado: o tempo dos mitos cosmogônicos e escatológicos, tempo cíclico do ‘eterno retorno’”.³⁰⁵

Tendo em vista a magnitude do que seria a terra sem mal para os carijós, entender o embarque de Essomericq e Namoa como consequência dessa predisposição tupi para a viagem é uma possibilidade de interpretação. No entanto, a crença não deve ser pensada como a única explicação para o embarque. Primeiramente, porque por mais assombrados que os índios estivessem diante dos estrangeiros que aportaram em suas terras, seis meses de convivência poderiam ter sido suficientes para esvencer a crença de que seriam deus. Viveiros de Castro alerta que o fato dos povos tupis verem os brancos como deuses não significou “que aos europeus tenha sido votado qualquer culto, de dulia ou de latria. Assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo.”³⁰⁶

Com certeza a pré-disposição tupi para deslocamentos rumo ao desconhecido foi um aspecto importante para explicar a realização do embarque. Ela tanto pode ter motivado a viagem quanto ter sido um fator que minorou a resistência à ideia do deslocamento. Outros embarques de indígenas com motivação semelhante encontram-se registrados em um documento posterior, de 1514. A carta intitulada *Nova Gazeta da Terra do Brasil*, dava as seguintes notícias:

“O navio está, sob a cobertura, carregado de pau brasil e na cobertura está cheio de rapazes e raparigas comprados. Pouco custaram aos portugueses, pois na maior parte foram dados por livre vontade, porque o povo de lá pensa que seus filhos vão para a terra prometida.”³⁰⁷

As diferenças de objetivos a serem alcançados com o embarque ficam claras no documento. Enquanto para os índios, na afirmação do autor do relato, a viagem possibilitava alcançar a “terra prometida”, as vantagens econômicas eram a preocupação dos portugueses, que não gastavam quase nada com os escravos, uma vez que foram

³⁰⁵ VAINFAS, *op. cit.*, p. 105.

³⁰⁶ CASTRO, *op. cit.*, p. 205.

³⁰⁷ SCHULLER, Rodolpho R. “A Nova Gazeta da Terra do Brasil (newen Zeytung auss Pressilg landt) e sua origem mais provável”. In: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 33. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1915, p. 119. Disponível em: <http://goo.gl/ayml4I>.

dados por seus pais. Esse assentimento “livre” dos indígenas era incentivado por meio de falsas promessas que os portugueses lhes faziam.³⁰⁸

Dessa forma, somente a crença não pode explicar a resistência do chefe carijó em consentir a viagem, só vencida mediante uma série de promessas que, caso cumpridas, teriam beneficiado seu povo. Não explica também as falsas promessas feitas pelos portugueses que carregavam pau brasil e índios em 1514. Por essa razão, podemos adicionar à resposta dada por Leyla Perrone-Moisés para a motivação indígena do embarque, uma outra. É possível que Arosca tenha realmente visto na viagem de seu filho Essomericq a possibilidade de obter um aprendizado vantajoso para o grupo. Mesmo que as promessas de Gonneville fossem vazias na realidade, faz sentido que Arosca tenha acreditado e pensado na possibilidade de obter vantagens com isso, principalmente com relação às armas de fogo.

Tão importante para a identidade tupi quanto a busca da terra sem mal eram as guerras intertribais. Aliás, na cultura tupi ambas estavam ligadas.

“A Terra sem mal não excluía, antes potencializava a guerra. (...) Se a proeza guerreira era condição de honra neste mundo, era também necessária para uma existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estavam votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios.”³⁰⁹

A *Relation* nos conta que a região onde os franceses aportaram “era povoada por cerca de meia dúzia de aldeias, cada uma das quais tinha seu capitão particular, e todos obedeciam ao dito Arosca”. Gonneville também recorda que Arosca e seus chefes aliados estavam em guerra com outros povos.³¹⁰ Embora a *Relation* mencione a existência de “reis” entre os grupos indígenas, é preciso lembrar que os índios do Brasil ficaram conhecidos, através da maioria dos relatos que os descreveram como um povo sem F,L e R na língua e, consequentemente sem Fé, nem Lei e nem Rei na cultura. Assim os descreveu Gabriel Soares de Sousa:

“Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, cousa muito para se notar; porque, se não tem F, é porque não tem fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia tem fé em Deus nosso Senhor, nem tem verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não tem L na sua pronúnciação, é porque não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz a lei a seu modo, e ao som de sua vontade; sem haver entre eles

³⁰⁸ THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982, p. 35.

³⁰⁹ CASTRO, *op. cit.*, p. 226-230.

³¹⁰ “peuplé de viron une dozaine de villages, dont chacun avoit son capitaine particulier, qui tous obeissoient audit Arosca”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505*, *op. cit.*, p. 98.

leis com que se governem, nem tem leis uns com os outros. E se não tem esta letra R na sua pronúncia, é porque não tem rei que os reja, e a quem obedecem, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som de sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pancico, para dizerem Lourença, dizem Rorenço, para dizerem Rodrigo dizem Rodigo; e por este modo pronunciam todos os vocábulos em que entram essas três letras.”³¹¹

A ausência de uma figura política soberana era apontada pelos jesuítas como o principal motivo da dificuldade de converter completamente os indígenas. “Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém.”³¹²

No entanto, existiam nos contextos de guerra, líderes entre os grupos indígenas. John Manuel Monteiro afirma que, embora com dificuldades em identificar as fontes de autoridade política entre os indígenas, os primeiros relatos europeus projetavam pelo menos três níveis de liderança política distintos entre si. Em um primeiro nível de liderança estavam os chefes das malocas (as habitações coletivas indígenas), depois, os das aldeias e, por fim, existiam as lideranças a nível supra-aldeia. “Esta última categoria não aparece com muita frequência, sendo notada, geralmente, apenas no contexto da guerra, quando grupos distintos aliavam-se perante um inimigo comum.”³¹³ As informações de Gonneville parecem mostrar que o chefe carijó, Arosca era uma liderança a nível supra-aldeia, sendo o responsável por liderar também os outros grupos aliados na guerra.

A principal fonte de autoridade do chefe provinha de seu papel de liderança na guerra, mas suas responsabilidades também se estendiam à organização da vida material e social da aldeia. Além disso, o chefe era o guardião da tradição, devendo “instruir as ações futuras em termos daquilo que fora estabelecido no passado.” Porém, a liderança política e espiritual entre os grupos tupi atingia sua maior expressão nos contextos de guerra. A guerra era o elo entre o passado e o futuro dos grupos, pois:

“ao definir os inimigos tradicionais e reafirmar papéis tradicionais dentro das unidades locais, a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram importantes na medida em que situavam os povos tupi dentro de uma dimensão histórico-temporal.”³¹⁴

³¹¹ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/Edusp, 1971, p. 302.

³¹² CASTRO, *op. cit.*, p. 216-217.

³¹³ MONTEIRO, John Manuel. “As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência”. In: DIAS, Jill (org.). *Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p. 126.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 127-128.

Durante a permanência dos franceses entre eles, os carijós investiram duas vezes contra seus inimigos. Segundo a *Relation*, Arosca percebeu que as armas trazidas pelos normandos poderiam ser de grande auxílio nas batalhas. Sobre o assunto, Gonneville afirmou que “ele [Arosca] bem que gostaria que alguns do navio o acompanhassem com suas armas de fogo e artilharia, para atemorizar e desbaratar seus ditos inimigos; mas disso a gente se escusou.”³¹⁵

As promessas feitas por Gonneville para convencer Arosca a permitir o embarque de Essomericq podem ter se mostrado infrutíferas. No entanto, colocadas no contexto da dimensão que a guerra alcançava entre as sociedades tupi é possível pensar no quanto podem ter soado interessantes aos índios e, principalmente a Arosca, o chefe do grupo. O chefe só tem sua liderança reconhecida pela vontade de seus comandados, por isso, a busca pela vitória nas batalhas e na obtenção daquilo que adquiriria importância aos olhos do grupo, como os produtos trazidos pelos franceses, era condição para manter sua posição.³¹⁶

Porém, não se tratava apenas de obter a vitória para adquirir honra para si mesmo e manter uma posição de *status* social. O constante estado de guerra e a busca pela vingança que ele engendrava, eram formas de expressão da relação com o outro, fundamental na cultura tupi: “a vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade – de uma sociedade que existia por e para os inimigos.”³¹⁷

A guerra permitia a ligação perpétua com o outro, pois sem a guerra não haveria nenhum inimigo a ser combatido. Guerrear não era necessário apenas para vingar os mortos e mantendo assim um passado coletivo sempre em mente de geração em geração. Guerrear era persistir na inimizade e, dessa forma, gerar a possibilidade de futuro.

“Pois não se tratava de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir.”³¹⁸

³¹⁵ “Et eust bien eu envie qu’aucuns de la navire l’eust accompagné avec bastons à feu et artillerie, pour faire paour et desrouter ses dits ennemys; mais on s’en excusa”. *Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505, op. cit.*, p. 99.

³¹⁶ Monteiro explica que “os limites da autoridade dos chefes sempre permaneciam sujeitos ao consentimento de seus seguidores”. MONTEIRO, *op. cit.*, p. 126.

³¹⁷ CASTRO, *op. cit.*, p. 241.

³¹⁸ CASTRO, *op. cit.*, p. 240.

Essa relação também podia se expressar através do casamento e do escambo. Os europeus surpreenderam-se com as mulheres oferecidas pelos pais em casamento, com os nativos que embarcavam nos navios mediante promessas vazias, e com a ingenuidade indígena de dar tudo o que tinham em troca de bens de pequeno valor. Nós, ainda hoje, somos surpreendidos nos perguntando quais teriam sido as razões que motivaram aqueles cinquenta tupinambás a embarcarem para Rouen ou as de Essomericq para viajar de livre e espontânea vontade com Gonneville. A resposta ao nosso espanto está na leitura indígena do encontro com os europeus. As trocas que se realizaram entre franceses e carijós não foram simplesmente fruto do desejo francês de negociar, mas também de seu encontro com uma cultura na qual a troca era essencial. Tanto a guerra quanto o casamento e o escambo nos mostram que

“os tupinambás não pretendiam dominar e nem negar o outro, mas vivenciá-lo, relacionando-se intensamente com ele. Daí a receptividade e abertura ao contato que tanto surpreendeu os europeus e possibilitou a colonização. Tratava-se, afinal, de uma sociedade na qual a troca era um valor a ser sustentado, característica fundamental que deve ser considerada quando interpretamos suas relações de contato com os estrangeiros.”³¹⁹

No entanto, aqui o desejo indígena de realizar trocas não é lido à maneira jesuítica, qual seja, a de que o inconstante gentio era movido pela cobiça de bens temporais. Como afirmava Anchieta:

“É verdade (...) que nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fê e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não tem nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos.”³²⁰

Os objetos obtidos com os brancos e o relacionamento estabelecido com eles tinham um significado próprio na cultura indígena, que não é possível de se ler nos relatos dos cronistas. Para os europeus, convencidos de que sua cultura era superior, era natural que os indígenas desejassem os artefatos que traziam do velho Mundo e melhor ainda se os nativos, na sua inocência, estabelecessem trocas vantajosas economicamente. No entanto, os grupos tupi também enquadraram os europeus em sua lógica nativa. Viveiros de Castro, com base em Marshall Sahlins, demonstra que as

³¹⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 38.

³²⁰ ANCHIETA *apud* CASTRO, *op. cit.*, p. 221.

vantagens obtidas com seu desejo de conversão ou com as trocas que estabeleciam com os europeus:

“estavam imersas em um ‘*calcul sauvage*’ onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam.”³²¹

Dessa forma, parafraseando Viveiros de Castro, os carijós nunca foram tão carijós como, no momento em que desejaram ver um dos seus partindo com os estrangeiros. Esse “abrir-se para o outro” é assustador para as culturas ocidentais, que vêem no contato entre dois povos uma fronteira a ser defendida, pois uma vez que o contato acontece, um dos dois lados perderá a sua cultura “pura” e será assimilado. Geralmente, essa constatação vem acompanhada de uma nostalgia, pela pureza da etnicidade perdida. Muitas vezes essa é a leitura do contato entre europeus e indígenas, estes perderam sua cultura ao serem dominados por aqueles. Sem negar a violência da conquista e as dificuldades impostas aos povos indígenas pela colonização, não se pode esquecer que o fundamento das sociedades tupi era a relação com o outro, logo o medo de perder sua identidade ao se aproximar da cultura do outro, não fazia sentido. Cabem aqui os questionamentos do antropólogo James Clifford:

“As narrativas de contato e mudança cultural tem sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. (...) Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexos de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da ‘história’ não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?”³²²

3.2 – PRÁTICAS DE POSSE: UM NOVO NOME, NOVAS ROUPAS E NOVA LÍNGUA

Entender a lógica indígena do contato com o europeu é importante para atribuímos ação ao indígena uma vez que percebemos que nem todos os embarques de nativos para a Europa ocorreram através da captura forçada. No entanto, essa análise não invalida a ideia que esta dissertação visa demonstrar, que estes embarques também

³²¹ CASTRO, *op. cit.*, p. 224.

³²² CLIFFORD, James. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*, *apud* CASTRO, *op. cit.*, p. 195-196.

eram maneiras através das quais os europeus tomaram posse da América, não somente no aspecto territorial como também no aspecto representacional.

Uma vez que todas os documentos utilizados aqui foram produzidos por autores europeus, em especial portugueses, espanhóis e franceses, mas também autores oriundos de cidades italianas e ingleses, nossa compreensão sobre este lado da equação do encontro é muito maior. Quanto aos indígenas, temos apenas os vestígios registrados por esses autores e estudos antropológicos que nos auxiliam a tentar realizar uma leitura menos eurocêntrica do encontro. Esses documentos, embora não se dediquem ao tema especificamente, demonstram uma generalização na prática do embarque de indígenas, na condição de escravos ou não. Eles também apresentam algumas práticas que permitem visualizar como se dava a incorporação do indígena embarcado. A segunda metade deste capítulo visa demonstrar quais eram essas práticas.

3.2.1 – Práticas da vitória e práticas de posse

Em um artigo que parte da obra *The Portuguese seaborne empire* (1969) de Charles Boxer para discutir os diálogos entre uma tradição historiográfica sobre a expansão portuguesa e questões mais recentes sobre essa temática, a historiadora Andréa Doré propõe uma perspectiva para a análise de situações de conflito: as práticas da vitória.³²³

De acordo com a autora, a expansão portuguesa deve ser vista como um movimento forjado em meio a diversas motivações, diferentes objetivos e momentos de vitória e derrota em situações de conflito. Um desses momentos analisados pela autora é o conflito entre portugueses e holandeses que se estabeleceu no Índico, a partir dos primeiros anos do século XVII. É preciso ter em mente que nesses conflitos estavam em jogo não somente interesses econômicos e disputas comerciais, mas também disputas religiosas entre portugueses católicos e holandeses protestantes. Nesses embates é possível observar que o grupo que se considerava vitorioso no confronto, violento ou não, exercia sua vitória através de diversas práticas de punição e incorporação do outro. Segundo a autora:

³²³ DORÉ, Andréa Carla. “Charles Boxer, novas perguntas e os butins de guerra nos espaços portugueses no século XVII”. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo B. (orgs.). *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

“o exercício da vitória se desdobra em diferentes práticas de punição dos grupos derrotados, assim como em formas de incorporação de elementos desses grupos pelos vencedores e que foram realizadas durante a expansão portuguesa, tenham sido elas protagonizadas ou não por portugueses. Em outras palavras, verificam-se práticas da vitória com diferentes significações materiais e simbólicas. Ao lado da identificação dos usos que se faz dos prisioneiros após os conflitos, caberia igualmente identificar outros aspectos: os usos que se faz dos objetos de culto, dos templos e das edificações de maior importância, e a forma como as vitórias e derrotas dos portugueses se transformam em fortalecimento ou descrédito do ‘nome de Portugal’ frente aos reinos asiáticos, africanos ou tribos da América portuguesa.”³²⁴

Sem perder de vista as diferenças entre os confrontos vividos no Índico do século XVII e contexto americano trago o conceito para a situação abordada aqui. Não quero utilizar o termo “práticas da vitória”, no entanto, como uma constatação da derrota indígena face ao conquistador europeu. Utilizo a essência do conceito, qual seja, a de que em um contato entre dois grupos, que não é necessariamente violento, ambos criam práticas de incorporação do outro. “Ambos”, sim, pois, embora em uma situação de conflito um grupo considere-se vencedor e submeta o outro a práticas de punição e incorporação, isso não significa que o grupo dado como vencido não leia essas práticas à sua maneira. No contexto americano, tais práticas de punição e incorporação foram realizadas tanto por europeus, de diversas origens, quanto pelos indígenas com os quais entraram em contato. Podemos ler como práticas da vitória tanto a antropofagia, realizada por alguns grupos indígenas, como também, a catequese, imposta aos índios pelos jesuítas. Também podemos citar entre esse conjunto de práticas o embarque de ameríndios para Europa em diversas condições: como escravos, futuros intérpretes ou na condição de aliados dos europeus que os transportavam.

As práticas da vitória dizem respeito à maneira através da qual o grupo vencedor em um conflito trata aquele considerado vencido. A captura do outro como escravo talvez seja a mais nítida dessas práticas. Nos diversos conflitos ocorridos desde o primeiro momento do encontro entre Velho e Novo Mundo, participantes de ambos os lados eram feitos prisioneiros e esta era a origem da grande maioria dos indígenas levados à Europa. Mas, alguns documentos permitem sugerir que os confrontos diretos não eram necessários para que o ritual da vitória se consumasse, como no caso de Essomericq, que vimos acima. O relato deixa claro que o embarque de Essomericq foi consentido pelo chefe do grupo, seu pai, Arosca.

³²⁴ *Ibid.*, p. 212.

Como já explicado, para entender quais as motivações do cacique Arosca ao permitir o embarque de seu filho e de um pajem em uma viagem rumo ao desconhecido é preciso buscar explicações na cultura dos grupos guaranis, ou guaranizados, como eram os carijós. Trago mais uma vez à luz a história de Essomericq porque ela permite explicar alguns aspectos importantes sobre a utilização do conceito de práticas da vitória nesta pesquisa:

1) Os grupos sobre os quais esta pesquisa trata são grupos heterogêneos. Europeus e indígenas tinham motivações diversas para os embarques com destino à Europa. Porém, ao tratar dos indígenas escravos e dos indígenas aliados, conseguimos localizar diferenças entre práticas ibéricas e práticas francesas. Quando nos deparamos, ao longo do primeiro capítulo, com a política indigenista que permeava as discussões sobre o envio ou não de índios à Península Ibérica, foi possível visualizar diferenças também entre espanhóis e portugueses. Da mesma forma, para explicar a viagem de Essomericq é preciso atentar para sua cultura e para os possíveis interesses de seu grupo na viagem. Maria Regina Celestino de Almeida nos alerta para o fato de que:

“as relações de contato estabelecidas na América entre europeus e grupos indígenas não devem ser vistas simplesmente como relações entre brancos e índios. Essa abordagem generaliza e simplifica uma questão que é extremamente complexa. Afinal, os grupos indígenas do Brasil eram muitos e com culturas e organizações sociais diversas, que os levavam a comportar-se de diferentes formas em relação aos estrangeiros.”³²⁵

Essa observação é estendida também para os grupos europeus abarcados por essa pesquisa. Em outras palavras, a especificidade de cada grupo, europeu ou indígena, deve ser levada em conta.

2) Essa especificidade cultural é acompanhada também de uma especificidade contextual. Quando grupos são apresentados como vencedores ou vencidos, não se pretende colocar tais posições como fixas, sem que tenham se alterado ao longo do tempo. Pelo contrário, “o que se quer enfatizar é a alternância nessas categorias e a forma como as práticas que envolvem a comemoração da vitória, a punição dos que são vencidos ou a apropriação de elementos dos grupos subjugados se sucedem” e, indo mais além, se transformam ao longo dos contatos culturais.³²⁶

3) Uma mesma prática é, muitas vezes, vista simultaneamente de maneiras diferentes pelos grupos envolvidos. Nesse sentido trouxemos os casos dos indígenas

³²⁵ ALMEIDA. *Os índios na História do Brasil*, op. cit., p. 25-26.

³²⁶ DORÉ, op. cit, p. 201.

aliados transportados para a Europa. Embora cercados de interesses europeus de conquista, podemos visualizar interesses indígenas nesses deslocamentos.

O embarque de indígenas americanos para a Europa é apresentado aqui como uma prática da vitória. Dentro dessa perspectiva, podemos encontrar, ao ler a documentação, momentos que se repetem em contextos diferentes: a aquisição de uma língua de origem europeia, que não era algo exclusivo dos indígenas que deveriam ser transformados em intérpretes, era acompanhada do batismo e da substituição ou imposição do uso de vestes europeias. A recorrência desses momentos nos permite pensá-los, no interior dessa pesquisa, como *práticas de posse*. Essas práticas permitiam a efetivação da posse através da incorporação do outro. O termo *práticas de posse* visa sistematizar algumas ações específicas (o batismo, a substituição das vestes e o aprendizado de uma nova língua) no interior de uma prática maior, os embarques indígenas para a Europa.

3.2.2 – Das dimensões do batismo: a criação de novas identidades e a construção de alianças

O batizado dos indígenas e sua doutrinação eram o primeiro passo para introduzi-los não somente na religião daquele que batizava, mas também um acontecimento que marcava a travessia de uma fronteira que separava civilizados de não civilizados. Se o embarque marcava essa passagem no plano físico, o batismo era uma passagem ritual que, em geral, o acompanhava ou antecedia.

A tomada de posse da América estava estreitamente atrelada à religião. No caso de portugueses e espanhóis, uma vez que a expansão da religião era o que legitimava o processo de expansão e posse dos territórios descobertos, assegurado pelas bulas papais, a questão religiosa não poderia ser afastada da empresa ultramarina. De acordo com Luís Filipe Thomaz, o espírito de cruzada presente entre os portugueses deve ser apontado como uma das causas formais que impulsionaram a expansão marítima – causas que conferiram o caráter de que se revestiu a expansão. O autor afirma que:

“o confronto que desde o século VII se dá no Mediterrâneo não é meramente o choque entre duas religiões, mas a rivalidade entre dois blocos políticos, culturais e econômicos, organizados cada um em torno de seu credo [Islamismo e Cristianismo]. E é negável que é esse credo o fecho de abóbada da sua solidariedade intrínseca. Lutar pela religião não é, pois, lutar por algo de ideal e exterior à sociedade, mas pelo elemento central da sua própria individualidade cultural – logo, pela sua subsistência como entidade coletiva. Esse espírito

de cruzada tinha mais que em qualquer outra parte hipóteses de manter a vitalidade na Península – onde estava ainda incompleta a Reconquista, cuja imagem era na consciência nacional dos estados dela originados elemento relevante.”³²⁷

John Elliot aponta que a expansão ultramarina no final do século XV refletia as aspirações ibéricas do período da Reconquista.³²⁸ Os conquistadores, que compunham a iniciativa privada na conquista, tinham que atender às exigências de seus financiadores e de seus companheiros, como vimos, no caso de Colombo. Essa mistura de individualismo e senso de comunidade, herdada das guerras de fronteira na Reconquista, moldava os comportamentos dos ibéricos na América. No caso espanhol, essa lembrança era ainda mais presente uma vez que a tomada de Granada só havia acontecido em 1492. Assim como no contexto ibérico de luta contra os mouros, também na América existiam dois participantes na conquista além da iniciativa privada: a Igreja que via na conquista a continuação da Cruzada, e a Coroa que legitimava a aquisição de senhorio e terra.³²⁹

Dessa forma, as esferas econômica e religiosa não se encontravam separadas. Como afirma Todorov a respeito de Colombo, “a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, é fim”.³³⁰ De acordo com a historiadora Laura de Mello e Souza, a expansão possuía um caráter bifronte, ou seja, “propagava-se a fé, mas colonizava-se também”.³³¹ Esta relação ia muito além de dois processos que eram colocados em prática simultaneamente. Propagar a fé era colonizar e vice-versa, pois a fé portava com ela a civilização e esta só podia existir no seio da religião. Religião e civilização confundiam-se, tanto para católicos quanto para protestantes. Pertencer à civilização significava pertencer à uma determinada religião. Logo, não era sem motivo que, católicos acusavam protestantes e vice-versa, de cometerem barbáries.³³² No Brasil,

³²⁷ THOMAZ, Luís Filipe R. “Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos descobrimentos”. In: *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p. 10-11.

³²⁸ ELLIOT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Vol. 1. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 138.

³²⁹ *Ibid.*, p. 142-143.

³³⁰ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.10.

³³¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 49.

³³² O historiador Frank Lestringant analisa em *O canibal – Grandeza e decadência* a acusação protestante ao ritual católico da transubstanciação, a transformação do pão em corpo de Cristo, que era então ingerido pelos cristãos. O autor localiza tal acusação na obra do calvinista Jean de Lery que compara o ritual com o canibalismo tupinambá. LESTRINGANT, Frank. *O canibal – Grandeza e Decadência*. Brasília: Editora UNB, 1997, p. 103-104.

os franceses eram acusados de entregarem portugueses aos índios para que fossem consumidos nos rituais antropofágicos e, de inclusive, participar dos festins ingerindo carne humana.³³³ A acusação era recíproca, porém, os portugueses entregavam aos índios inimigos pagãos, o que a seus olhos tornava os casos incomparáveis. Um exemplo é o caso do inglês Anthony Knivet que foi capturado pelos portugueses no Brasil e colocado para trabalhar em um engenho que pertencia ao governador do Rio de Janeiro, Martim de Sá. Ele relatou a crueldade do feitor do engenho que odiava ingleses e o tratava “mais como um cão do que como um homem”.³³⁴ Após matar o feitor que tanto o torturava, foi designado por Martim de Sá para comprar alguns índios numa aldeia na nascente do Rio Paraíba. Para Knivet tratava-se de uma missão suicida que certamente equivaleria a um castigo pelo seu crime. Assim ele descreveu sua decisão diante da ordem recebida:

“O perigo de adentrar uma terra de devoradores de homens onde eu jamais tinha estado não era menor do que o valor que eu dava à minha vida. No entanto, pensei comigo mesmo que os portugueses me matariam pelo crime que tinha cometido e assim (...) decidi colocar-me antes nas mãos da piedade bárbara dos selvagens devoradores de homens do que na crueldade sanguinária dos portugueses cristãos.”³³⁵

Dadas as acusações mútuas entre os europeus, uma das práticas da vitória que permearam os confrontos entre portugueses e holandeses no Índico no século XVII foi a doutrinação dos vencidos na religião dos vitoriosos. Doré aponta que essa prática ocorria muitas vezes após o desfecho dos cercos holandeses à praças portuguesas. Para os holandeses, a doutrinação na fé protestante era o tratamento adequado a ser dado às mulheres e crianças, almas dependentes de uma autoridade: “o marido (ausente), a coroa (vencida) e, finalmente, Deus (desta vez pelas vias do protestantismo)”.³³⁶

Se tivermos em mente as discussões sobre a natureza indígena que se desenrolaram a partir do contato com o Novo Mundo, podemos perceber uma certa semelhança entre as “almas dependentes” das praças portuguesas, mulheres e crianças, e o indígena americano. A imagem dos nativos americanos na Europa foi muito diversa,

³³³ ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)* apud PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “O mito do bom francês: Imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá”, p. 2. Disponível em: <http://goo.gl/GTDvL6>. Acesso em: maio de 2014.

³³⁴ KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 71.

³³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³³⁶ DORÉ, *op. cit.*, p. 211.

indo da inocência à barbárie, como se viu. As Coroas ibéricas viam os índios como seres que dependiam de sua autoridade, para se converterem e se civilizarem. Mas portugueses e espanhóis não eram os únicos a pensar dessa forma. O padre francês Claude D'Abbeville, em suas memórias sobre a instalação da colônia francesa no Maranhão em 1612, cunhou uma imagem do indígena como um ser dócil e inocente, mas que vivia no erro do paganismo e precisava da ação dos padres franceses para alcançar a Verdade. Segundo D'Abbeville os índios eram:

“espíritos peculiares da região solar, maravilhosamente bem organizados, de um bom gênio e de um bom temperamento; porém acham-se tão longe do sol da justiça, nosso Salvador, quanto até hoje tem sido pobres, miseráveis, bárbaros, selvagens e pagãos.”³³⁷

Mais uma vez é possível notar o papel que a religião exerce no encontro em que um grupo subjuga outro. A doutrinação em uma religião e o batismo têm o papel de trazer o falso (religião católica, no caso das mulheres e crianças portuguesas, ou a idolatria, no caso dos indígenas) para o seio do verdadeiro (religião protestante, no caso dos confrontos no Índico ou o catolicismo, no caso da conquista do Novo Mundo).

A descoberta de novas terras como um presente concedido por Deus implicava um batismo, ou seja, o cancelamento dos nomes indígenas e a atribuição de novas identidades. Muitos autores já demonstraram a ânsia de Colombo em nomear as novas terras, embora reconhecesse que elas já possuíam nomes anteriormente.³³⁸ A ilha na qual o navegador primeiro desembarcou passou a chamar-se San Salvador, porém Colombo registrou que havia um nome anterior, *Guanahani*. Com este ato, o navegador deixava claro que não estava batizando uma terra nunca antes nomeada, mas cancelando nomes existentes e fundando o processo de conquista através de um batismo.³³⁹

“Semelhante batismo acarreta o cancelamento do nome nativo – o apagamento de uma identidade estranha, talvez demoníaca – e, portanto, uma espécie de renovação: ele é, ao mesmo tempo, um exorcismo, uma apropriação e uma dádiva. O batismo é, então, a instância culminante do maravilhoso ato da fala: no enlevo do próprio nome, o movimento da ignorância para o conhecimento, a tomada de posse e a atribuição de identidade são fundidos num momento de puro formalismo linguístico.”³⁴⁰

Tomada de posse e atribuição de identidade estavam juntas, portanto. A atribuição de nomes criava uma realidade à maneira do conquistador. O primeiro ato

³³⁷ D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris: L'Imprimerie de François Huby, 1614, p. 250. Disponível em: <http://goo.gl/vO6akb>. Tradução minha.

³³⁸ Sobre este tema ver: GREENBLATT, *op. cit.*, p. 11 e 122 á 124, e TODOROV, *op. cit.*, p.38 á 40.

³³⁹ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 111.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 122.

neste sentido pode ter ocorrido com a atribuição da designação dada aos habitantes da nova terra encontrada: a designação “índios”. Inicialmente fruto de um erro, pois, como se sabe, Colombo acreditou ter chegado às Índias, o termo acabou por tornar-se a categoria definidora do habitante americano, sendo utilizada ainda atualmente. O uso desta categoria permite perceber de que maneira a nominação auxiliava a dominação. O termo “índios” é supra-étnico, não trazendo em si nenhum traço específico dos grupos que abarca.³⁴¹ Dessa forma, o termo uniformizava os nativos e anulava a diversidade étnica do continente, permitindo transformar uma realidade complexa em outra mais simples. Obviamente, Colombo e os que com ele chegaram à Ilha Hispaniola, em 1492, não tinham noção do alcance que teria o uso do termo, mesmo porque entraram em contato com alguns grupos indígenas somente, naquele primeiro momento. Não poderiam imaginar a diversidade que os aguardava continente adentro. No entanto, a permanência do termo mesmo depois de outros contatos e outras descobertas pode nos dizer muito sobre a homogeneização das populações americanas.³⁴² O termo “índios” traz consigo muito mais do que apenas uma denominação. Ele postula uma diferença cultural indispensável em uma estrutura de domínio, pois define posições hierárquicas e papéis a serem desempenhados. Nessa estrutura, “não importa quão diferentes sejam entre si os colonizados, o que verdadeiramente importa é que sejam diferentes do colonizador. Por isso são índios, genericamente.”³⁴³

Esse processo de nominação arbitrária alcançou terras, etnias e também nativos, de maneira individual. Bernal Díaz, na *História de la Conquista de la Nueva España*, menciona a história de dois nativos, Júlian e Melchor (ou Julianillo e Melchorejo, como são chamados em alguns momentos), os nativos aprisionados no conflito com os espanhóis no Yucatán. Díaz não afirma quais eram seus nomes anteriores, apenas afirma que foram capturados dois índios em uma escaramuça que “depois se batizaram e tornaram-se cristãos, e se chamou um Melchor e outro Julián”.³⁴⁴ Não fica claro quanto tempo após a captura ocorreu o batismo e se houve uma prévia

³⁴¹ BATALLA, Guillermo Bonfil. “El concepto de indio en America: una categoria de la situacion colonial”. *Identidad y pluralismo cultural en America Latina*. Editorial de La Universidad de Puerto Rico, 1993, p. 30.

³⁴² É preciso ter em conta que na prática colonos e jesuítas faziam distinções entre os povos com os quais conviviam. Os portugueses, por exemplo, faziam distinções entre tupis e tapuias, e esses termos distinguiam claramente entre índios teoricamente pacíficos e outros mais belicosos. Porém, mesmo entre os agressivos tapuias, pode-se perceber na documentação que existiam grupos mais intratáveis que outros.

³⁴³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴⁴ CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Tomo I. Madri: Dastin, 2009, p. 6.

instrução dos indígenas antes de receber o sacramento. Nota-se, porém, que o ritual em si era indispensável, uma vez que conferia aos índios uma nova identidade, mais condizente com o grupo que passavam a integrar. A mesma prática pode ser percebida entre os índios levados para a Europa e vendidos como escravos. O batismo acompanhava o embarque e, inclusive são os registros de batismo que permitem visualizar, embora de maneira fragmentada, os contingentes de escravos indígenas americanos que chegaram à Europa.³⁴⁵ Embora seja relativamente grande a quantidade de documentação relativa à administração de sacramentos a esses indígenas, surge um grande problema quando a analisamos mais detidamente: em geral, não havia uma preocupação em detalhar à etnia a qual pertenciam. O registro dessa informação dependia da minúcia do sacerdote que redigia o documento. Além disso, existiam duas origens possíveis (as Américas espanhola e portuguesa) e, também, nem sempre registradas.³⁴⁶ Este fato confirma que o ritual do batismo anulava qualquer especificidade cultural nativa, substituindo-a por um novo nome, que conferia ao indígena uma nova identidade. Tratando-se de índios escravos, muitas vezes após o batismo, os índios tinham o nome gravado na pele, no rosto ou na perna. Como no caso do índio Hernando vendido em 7 de dezembro de 1554 por Diego Hernández Frafán a Jerónimo Delcia Conchero. Hernando tinha seu nome inscrito no rosto acompanhado do nome de seu dono.

Os índios levados por Colombo em 1493 foram batizados ao chegarem à Espanha, como descreveu o escritor espanhol Fernández de Oviedo na *Historia General y Natural de las Indias*.

“Y ellos, de su propia voluntad, y (a)consejados, pidieron el bautismo; e los Católicos Reyes, por su clemencia, se lo mandaron dar; e juntamente con sus Altezas, el serenísimo príncipe don Juan, su primogénito y heredero, fueron padrinos. Y a un indio, que era el más principal de ellos, llamaron don Fernando de Aragón, el cual era natural de esta isla Española, e pariente del Rey o cacique Goacanagari; e otro llamaron don Juan de Castilla: e los demás se le dieron otros nombres, como ellos los pidieron o sus padrinos acordaron que se les diese conforme a la iglesia católica.”³⁴⁷

³⁴⁵ CABALLOS. Antonio Esteban Mira. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana, 2000, p. 15.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 16. Como vimos no primeiro capítulo, a partir de 1542 quando o conjunto de leis que ficou conhecido como “Leis Novas” proibiu definitivamente o envio de indígenas para a Espanha, os mercadores espanhóis passaram a comprar escravos nativos em Lisboa. Esses nativos procediam, em sua maioria, das terras brasileiras.

³⁴⁷ OVIEDO, Gonzalo Fernández. *Historia General y natural de las Indias*. Edição de D. José Amador de los Rios. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851, p. 174. Disponível em: <http://goo.gl/1gZvnE>.

Muitas vezes, o batismo foi imposto aos escravos como cumprimento de uma obrigação moral de seus donos. Para os religiosos, porém, o batismo deveria ser antecedido por uma preparação do catecúmeno. Além disso, quando ministrado aos chefes indígenas ou a seus filhos ele constituía mais um passo na constituição de uma aliança, como vemos na narrativa do capuchinho Claude D'Abbeville. O padre francês apresenta o constante desejo dos tupinambás em receber o sacramento do batismo e como os padres estavam temerosos em dá-lo aos índios, com medo de sua inconstância. Era necessário que os sacerdotes estivessem certos de que essa era a real vontade dos índios, e que eles não retornariam logo em seguida ao erro de seus antigos costumes.

Quando o retorno à França se fez necessário, logo foi acertado que os indígenas principais iriam acompanhar os franceses para lá receberem seus sacramentos. Para os indígenas a viagem consistia em uma manifestação de lealdade que poderia lhes garantir segurança contra os inimigos portugueses. Para os franceses, a viagem permitia levar até o rei seus aliados e demonstrar os progressos da evangelização e as vantagens que a colonização poderia alcançar, garantindo seu apoio. Além disso, viagem e batismo eram dois momentos de uma mesma travessia, em direção à civilização. Levar os indígenas para manifestarem seu desejo de receber o batismo diante do rei era uma forma de garantir sua lealdade ao sacramento, ao mesmo tempo em que lhes apresentavam a civilização francesa distanciando-os de seus antigos costumes.

O relato do batismo dos índios levados pelos franceses se assemelha ao de Fernández de Oviedo sobre os nativos levados por Colombo. A realização do sacramento é revestida de grande importância, pois como D'Abbeville afirma, através do ato os indígenas estavam colocando-se sob a autoridade do monarca francês:

“Logo depois de nossa chegada o reverendo Padre Comissário, (...) conduziu os índios ao Louvre, onde, em obediência ao antigo cerimonial francês, prestaram homenagem a nosso cristianíssimo Rei, colocando suas pessoas e suas terras sob o seu cetro, juntando uma nova pérola à sua coroa, oferecendo mais uma coroa à sua cabeça, pois o reconheceram assim por seu Rei e soberano Monarca.”³⁴⁸

Podemos concordar que os tupinambás do Maranhão vissem os franceses como aliados, mas é um pouco mais difícil acreditar que os indígenas viam o batismo da mesma maneira que D'Abbeville. De qualquer forma, a prática de levar chefes nativos para a Europa era realizada pelos portugueses com sucesso na costa da África. O mesmo se deu entre os espanhóis na América. Já foram citados os chefes indígenas levados por

³⁴⁸ D'ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 264.

Colombo e batizados diante dos Reis católicos, mas outros casos também comprovam a recorrência da prática como, por exemplo, Don Juan Garcés e sua família chegaram a Espanha em 1528, Don Pedro Moctezuma em 1533. Segundo Caballos,

“a postura oficial de reconhecimento da nobreza indígena tinha sua lógica, muito mais além da tradição histórica, pois, eram conscientes que atraindo esse, poderiam muito mais facilmente submeter os demais. Se tratava de uma das mais brilhantes estratégias utilizadas pelos espanhóis para assimilar o indígena, quer dizer, a conversão e transformação dos chefes em vassalos exemplares aos olhos de suas diversas comunidades indígenas.”³⁴⁹

Dessa forma, o batismo dos líderes indígenas tinha uma dimensão mais profunda. Confirmar através do batismo a lealdade dos chefes era confirmar a lealdade de todos os grupos que os seguiam. Assim como Colombo toma uma ilha e através dela toma todas as demais, de maneira simbólica, através do batismo, a partir do momento que os líderes indígenas eram enquadrados nas expectativas mercantis europeias, todos os índios restantes também eram. No entanto, é preciso ressaltar que havia uma grande diferença entre a maneira como alguns povos indígenas encontrados na América Espanhola e no Brasil se organizavam politicamente. Entre os tupinambás não existia um poder centralizado, como era comum entre alguns povos da América Central. Como já vimos, a liderança indígena tinha seu ápice nos contextos de guerra. Por essa razão não podemos imaginar que os tupinambás batizados na França, realmente reconheceram o rei como seu “soberano Monarca”.

No caso de Essomericq, a aliança que se constituiu foi um pouco diferente. Os franceses da expedição de Gonneville demonstraram serem católicos ao plantarem uma cruz em território indígena, na qual constava inscrito o nome do Papa, como vimos. Porém, a expedição de Gonneville não tinha entre seus objetivos nenhum fim religioso, como pode se constatar pelo fato de não haver nenhum padre a bordo. O batismo de Essomericq ocorreu em uma situação extrema. Durante a viagem à França, Namoa, o carijó que acompanhava Essomericq na travessia do Atlântico, adoeceu gravemente. Diante da situação instalou-se a dúvida:

“E foi posto em dúvida se devíamos batizá-lo, para evitar a perdição de sua alma; mas o dito senhor Nicole dizia que seria profanar o batismo em vão, já que o dito Namoa não conhecia a crença de nossa Santa Madre Igreja, como devem saber os que recebem o batismo tendo a idade da razão.”³⁵⁰

³⁴⁹ CABALLOS, Esteban Mira. “De esclavos a siervos: amerindios em Espanha tras las leyes nuevas de 1542”. In: *Revista de História da América*, n° 140, Janeiro-Junho, 1999, p. 2. Tradução minha.

³⁵⁰ “Et fut mis en doute de le baptizer, pour eviter la perdition de l’âme; mais ledit monsieur Nicole disoit que ce seroit profaner baptesme en vain, pour ce que ledit Namoa ne sçavoit la croyance de nostre mère Sainte Église comme doivent sçavoir ceux qui reçoivent baptesme ayant âge de raison”. *Ibid.*, p.

Namoa não resisitiu e faleceu. Ao mesmo tempo, Essomericq também adoeceu. Isso levou o senhor Nicole Le Febvre a mudar de opinião:

“Entretanto, depois ele teve escrúpulos; de modo que, estando doente por sua vez o jovem índio Essomericq, e em perigo, foi, a seu conselho, batizado; e administrou-lhe o sacramento o dito senhor Nicole, e foram padrinhos o dito de Gonneville, Capitão, e Antoine Thiéry; e, no lugar da madrinha, tomou-se Andrieu de la Mare como terceiro padrinho; e recebeu o nome de Binot, que era o nome de batismo do Capitão: foi no dia quatorze de setembro que isto se fez E parece que o dito batismo serviu de remédio à alma e ao corpo, porque depois dele o índio melhorou, sarou e está agora em França.”³⁵¹

De acordo com a investigação realizada por Leyla Perrone-Moisés, Essomericq, a partir de então, Binot, viveu o restante de sua vida junto a Gonneville. Casou-se com a filha de seu padrinho e teve filhos. Nunca mais retornou a seu povo.

3.2.3 – Para despir o indígena de seu ser selvagem bastava vesti-lo

Colombo, Vespúcio, Caminha e Gonneville retrataram a nudez indígena em seus relatos sobre o Novo Mundo. Colombo viu nela a fragilidade que facilitaria a conquista, Caminha e Gonneville acabaram por construir com seus relatos uma imagem inocente sobre o indígena, que não tinha pudor em expor suas “vergonhas”. Vespúcio, no entanto, viu na nudez indígena uma porta aberta para o pecado da luxúria. A descrição de Vespúcio demonstra que a ausência de roupas não denotava somente a inexistência de um aspecto técnico da cultura ocidental na cultura dos nativos: a fiação, tecelagem e consequente produção de roupas. Não cobrir o corpo indicava a inexistência de religião entre os nativos, o que aos olhos europeus era um indicativo ainda maior de sua falta de cultura.

“As ‘vergonhas’ sugerem sexo, e o temor da sexualidade condiciona constantemente o sentimento de pudor, prescrito pela moral cristã, que se ergue contra a nudez inscrita no

103. O nome Nicole presente na citação se refere a Nicole Le Febvre. As únicas informações sobre esse componente da expedição dadas por Gonneville nos dizem que ele era de Honfleur e que fazia a expedição na qualidade de “voluntário, curioso e personagem de saber”. Gonneville afirma que Le Febvre realizou ao longo da estada entre os índios carijós desenhos dos animais e plantas desconhecidos na França e que esses desenhos se perderam no saque ao navio. Além disso, foi ele quem inscreveu o dístico latino na cruz. Pode-se perceber ao longo da Relação que Nicole Le Febvre era um integrante considerado pelos outros como o mais sábio entre todos, por isso, recorreram a ele quanto a decisão acerca do batismo. Le Febvre morreu em uma escaramuça entre os membros da expedição de Gonneville e alguns índios em Porto Seguro.

³⁵¹ “Et pourtant d’empuis en eut scrupule; si que l’autre jeune indian Essomericq estant malade sa fois, et en péril, fut, de son aduis, baptisé; et luy administra son sacrement ledit monsieur Nicole, et furent les parrains ledit de Gonneville capitaine, et Antoine Thiéry; et au lieu de marreine fut pris Andrieu de la Mare pour tiers parrain; et fut nommé Binot, du nom de baptesme d’iceluy capitaine: ce fut le quatorzième septembre que ce fut fait. Et semble que le dit baptesme seruit de médecine à l’âme et au corps, parceque d’empuis ledit Indien fut mieux, se guérit, et est maintenant en France”. *Ibid.*, p. 109.

quadro mais vasto da luta contra o paganismo e a sexualidade. Estar nu é estar vulnerável ao pecado. Ao contrário, o vestuário é a proteção do corpo contra o olhar e o desejo do outro.”³⁵²

Se o selvagem não tem vergonha de estar nu só existem duas explicações possíveis: ou ele não conhece a Revelação e por isso ainda vive na inocência como um ser pré-adâmico ou ele recebeu a Revelação mas vencido pelas artimanhas do Diabo optou pela vida no erro. Nessa segunda hipótese, a nudez vestia-se com as cores dos pecados a ela associados: luxúria, sodomia, incesto, entre outros. Ambas interpretações foram feitas com relação ao indígena americano. O ato de vestir os indígenas tinha um significado importante: ao colocar as roupas europeias o indígena despia-se de seu ser selvagem e adentrava uma outra cultura, ou melhor, sob o olhar europeu do período, adentrava A CULTURA, a Cristandade. Quando Adão e Eva “entrelaçaram folhas de figueira e fizeram tangas” transformaram a natureza e inventaram a cultura. Tomaram consciência de si (“então abriram-se os olhos dos dois e eles perceberam que estavam nus”) e se diferenciaram dos animais.³⁵³ Separaram-se do mundo natural. Desde então a nudez foi vista como sinal de pecado: primeiramente, não por si própria, mas por ser um sinal da inocência perdida quando Eva comeu do fruto da árvore da sabedoria. O ser humano perdeu sua inocência quando quis ser como Deus. Foi só então que Adão e Eva sentiram vergonha de sua nudez. Se a nudez indígena era a porta para o pecado, era necessário que os nativos fizessem como Adão e Eva ao cometerem o Pecado Original, e tomassem roupas para si.

Imerso na nostalgia do Paraíso, em 1492 Colombo se depararia com o que pareciam ser seres que ainda viviam no Éden. Inocentes, sem roupas, logo, sem cultura. Essa acusação não foi feita dessa maneira: em geral, os indígenas não eram descritos como seres sem cultura, o termo utilizado era “religião”. Esta é a análise que Todorov faz das impressões sobre os indígenas registradas por Colombo em seu diário de viagem:

“Fisicamente nus, os índios também são na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião (o que tem uma certa lógica, já que, para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do paraíso e esta situa-se na origem de sua identidade cultural).”³⁵⁴

³⁵² BARRETO, Graça. *Na encruzilhada do pecado*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, p.

³⁵³ Gênesis 3, 7. *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

³⁵⁴ TODOROV, *op. cit.*, p. 48-49.

Embora não se tratassem de grupos homogêneos, como já mencionado, os europeus que alcançaram a América partilhavam de uma mesma plataforma cultural, a Cristandade. Absortos em sua religiosidade, os europeus leram a nudez indígena como ausência de religião, a religião cristã que desde Adão e Eva escondia o corpo com vestes.

Assim como vimos com o batismo, a imposição de roupas aos nativos visava gerar uma nova identidade àquele que as recebia. As novas roupas funcionavam como um verniz de civilização que cobria o indígena. Os europeus atribuíam um grande poder de transformação às roupas e adereços, como se estes pudessem realmente transformar a identidade daquele que os utilizava. Esse poder transformador do vestuário fica patente no escândalo e desgosto gerado pelos europeus que eram encontrados na América, trajados à maneira indígena. Ou melhor, não trajados. De acordo com Leyla Perrone-Moisés, entre os franceses a situação era comum:

“Um dos grandes problemas da França Antártica eram esses franceses que, enviados para cativar os índios, ficavam espontaneamente na selva, fundavam família com as índias e, para horror de seus chefes, e para execração dos missionários portugueses, às vezes eram reencontrados, nus, pintados e antropófagos. Suspeita-se que muitos já vinham da França predispostos a ‘perderem-se na natureza’, e a esquecer os horrores das guerras religiosas da civilização que os impelira a partir.”³⁵⁵

Os portugueses se horrorizavam e ao mesmo tempo preocupavam-se com a imersão dos franceses na cultura indígena, o que os tornava ainda mais amigáveis aos olhos dos nativos e conquistava sua confiança. Anchieta em 1595 escreveu sobre os franceses:

“Vivem conforme aos Índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos Índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima, e com isto e com lhes dar todo gênero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra ajudando-os nela, o são ainda péssimos.”³⁵⁶

Como os *truchements*, os espanhóis Gonzalo Guerrero e Jeronimo de Aguilar, encontrados por Cortés na América, tinham adotado os costumes indígenas. Para o conquistador espanhol, melhores do que intérpretes indígenas seriam espanhóis que

³⁵⁵ PERRONE-MOISÉS, Leyla, *op. cit.*, p. 171.

³⁵⁶ ANCHIETA, Padre José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1988, p. 219.

estivessem acostumados com as línguas nativas da região. Ele acreditava nisso porque pensava que, mesmo vivendo em meio aos indígenas, seus conterrâneos jamais desperdiçariam a oportunidade de retornar aos convívio dos seus e abandonar a vida selvagem. Se Jeronimo de Aguillar correspondeu às expectativas de Cortés, o desenrolar da história nos mostra que, muitas vezes, a incorporação do europeu ao mundo indígena criava raízes profundas:

“Y caminó Aguillar adonde estaba su compañero, que se decia Gonzalo Guerrero, en otro pueblo, cinco leguas de allí, y como le leyó las cartas, Gonzalo Guerrero le respondió: ‘Hermano Aguillar: Yo soy casado y tengo tres hijos, y tiénemme por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. Que dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya veis estos mis hijitos cuán bonicos son. (...) Y Aguillar tornó a hablar a Gonzalo que mirase que era cristiano, que por una india no se perdiese el ánima, y si por mujer e hijos lo hacía, que la llevase consigo si no los queria dejar.”³⁵⁷

Os indígenas sentiam o mesmo espanto que os europeus ao verem um dos seus trajados de maneira diferente. Knivet, quando enviado por Martim de Sá para comprar escravos no sertão, teve como companhia um índio chamado Morusuei. Ele pertencia ao grupo que iriam visitar e por isso foi enviado como intérprete, mas já tinha sido capturado pelos portugueses havia muito tempo. Ao encontrar dois indígenas, Knivet conta que eles “espantaram-se de ver homens com roupas, a ponto de não reconhecerem o membro de sua própria tribo”.³⁵⁸

A constatação de que europeus podiam transformar-se em índios era aterradora porque demonstrava que a fronteira que separava selvageria e civilização podia ser atravessada também no sentido inverso. Se para os indígenas bastava vestir-se, para os europeus, era apenas questão de se despir. Maior espanto sentiam os europeus quando a nova identidade dada a um indígena era por ele negada. A atitude tomada por Melchor, um dos índios escravizados e tomados como intérprete por Cortés, apresenta um quadro do que significavam as novas vestimentas para os que eram forçados a usá-las. Aproveitando-se de um descuido espanhol, Melchor fugiu “con los de aquel pueblo de Tabasco; porque, según parecia, el día antes, en la punta de los Palmares, dejó colgados sus vestidos que tenía de Castilla y se fue de noche en una canoa”.³⁵⁹ Não estando mais entre os espanhóis, o índio podia retomar seus costumes.

³⁵⁷ CASTILLO, *op. cit.*, p. 40.

³⁵⁸ KNIVET, *op. cit.*, p. 90.

³⁵⁹ CASTILLO, *op. cit.*, p. 48.

A história dos índios que acompanharam Claude D'Abbeville em sua viagem de retorno para a França demonstra de que maneira o batismo e a imposição do uso das vestes integravam o movimento de entrada dos indígenas no mundo civilizado europeu. O batismo dos chefes tupinambás foi organizado de maneira pomposa, pois fazia parte da aliança estabelecida entre os indígenas e os franceses. Diferente do que ocorreu com Essomericq, os catecúmenos já haviam sido instruídos na fé antes de receberem o sacramento. Para esse momento foram especialmente trajados:

“Pois acompanhavam eles, alegres e satisfeitos, essa procissão cristã, com suas vestes de tafetá branco, suas faixas de cetim alvo sobre as cabeças cobertas de belos chapéus de flores. E cada um deles era conduzido por um dos nossos padres revestidos da alva, tal qual ao serem levados ao batismo.”³⁶⁰

As xilogravuras que acompanham a narrativa de D'Abbeville apresentam os indígenas trajados em suas roupas de batismo. A análise destas e de outras imagens juntamente com as fontes escritas nos permite entender qual o papel da imposição das vestes nas práticas de posse europeias. Através das imagens podemos visualizar três tipos de representação: o índio em seus trajes nativos, o índio em trajes híbridos e o índio em vestes europeias.

A narrativa de Claude D'Abbeville é acompanhada de 7 xilogravuras, sendo que seis delas são dedicadas a retratar os indígenas levados para a França. Em 3, os indígenas são representados à maneira nativa. A xilogravura é acompanhada pelos nomes dos índios: François Carypyra, Jacques Patova e Anthoine Manen. Estes três indígenas faleceram antes de receberem o batismo. Seus nomes são parcialmente indígenas e franceses e sua aparência ainda é totalmente selvagem. François Carypyra é retratado com tatuagens que lhe cobrem o corpo até os joelhos, com um tapa-sexo de penas e as armas características: arco e borduna. Patová traja apenas um tapa-sexo e traz em suas mãos um arco e uma flecha, assim como Anthoine Manen.

³⁶⁰ D'ABBEVILLE, *op. cit.*, p. 283.



Fig. 13 - François Carypyra. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.



Fig. 14 - Jacques Patova. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.



Fig. 15 - Anthoine Manen. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.

As imagens desses indígenas guardam certa semelhança com as elaboradas por François Deserps em 1562, em um livro de trajes chamado *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages*. O livro pretendia reunir imagens do vestuário de populações de diversos lugares do mundo, acompanhadas de legendas explicativas. Porém, no caso, dos índios brasileiros legenda e imagem não destacam o vestuário, mas outros sinais que lhe seriam característicos. A legenda que acompanha “la bresilienne” afirma que “as mulheres lá se vestem exatamente como essa imagem mostra e representa. Lá macacos, e também papagaios, eles põe à venda para estranhos”.³⁶¹



Fig. 16 - La Bresilienne. Xilogravura. DESERPS, François. *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages*. Paris, 1562.

³⁶¹ DESERPS, François. *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages*. Paris: Richard Breton, 1567, sem paginação. Disponível em: <http://goo.gl/Tw9K2o>. Tradução minha.

Quanto ao homem, sua vestimenta se reduz ao tradicional disco de penas preso ao corpo e o cocar. Para ajudar a identificá-lo como um natural do Brasil, Deserps recorre à representação do arco e da flecha, além da descrição: “ele se aplica ao trabalho natural de cortar árvores brasileiras para poder negociá-las”.³⁶² As legendas explicitam que, sem vestimentas que demonstrem traços culturais, o índio se define pela sua relação com os estrangeiros.



Fig. 17 - Le Bresilien. Xilogravura. DESERPS, François. *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages*. Paris, 1562.

³⁶² *Ibid.*, sem paginação.

As outras 3 xilogravuras que retratam os indígenas levados por D'Abeville, apresentam-nos com seus novos nomes, dados por seus padrinhos franceses, e os trajes de batismo demonstrando assim sua completa transformação. Itapucu recebeu após o batismo o nome de Luís Maria, Uaruajó foi batizado como Luís Henrique e Japuá, como Luís de São João. Porém, nas xilogravuras não é feita menção ao nome antigo dos indígenas, apenas ao novo, que condiz com sua nova condição de cristão. De acordo com Andrea Daher, essas imagens tem a função de tornar legível “a passagem dos tupinambás de um estágio primeiro de selvageria a uma nova condição de convertidos e civilizados.”³⁶³



Fig. 18 - Lovis Marie. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.

³⁶³ DAHER, Andrea. *A oralidade perdida. Ensaio de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 26.



Fig. 19 - Lovis Henri. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.



Fig. 20 - Louis de St. Iehan. Xilogravura. Autor desconhecido. In: D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1613.

O padre Yves D'Evreux, responsável pelos religiosos que estiveram no Maranhão, em seu retorno à França também levou consigo alguns indígenas.³⁶⁴ Apesar de batizados, eles foram retratados em uma imagem híbrida. Os seis índios tocam

³⁶⁴ D'EVREUX, Yves. *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan, ès années 1613 & 1614. Second Traité*. Paris: de l'Imprimerie de François Huby, 1615.

maracás e ostentam adereços indígenas, enquanto trajam calça e camisa. A situação retratada na xilogravura ocorreu quando foi solicitado aos indígenas que apresentassem uma de suas danças tradicionais perante o Rei. Apesar dos adereços, das penas e dos maracás, a situação não permite aos índios um retorno a sua naturalidade, como comprovam as roupas, sapatos e cruzes que usam. Para que sejam batizados é preciso que todos esses traços sejam erradicados, uma vez que são sinais de um estágio anterior da vida do indígena: antes do conhecimento da verdadeira fé e da civilização que ela traz consigo. Se tais traços da cultura indígena voltam à tona deve ser apenas para um momento de diversão, uma ilustração das terras americanas, uma memória.



Fig. 21 - Tupinambás trajados com roupas francesas e adornos nativos. Xilogravura. Autor desconhecido. D'EVREUX, Yves. *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan, ès années 1613 & 1614. Second Traité*. Paris, 1615.

Embora o foco de investigação não sejam os indígenas capturados na América do Norte, é interessante realizar uma aproximação entre essas imagens e a análise de Stephen Greenblatt acerca de três xilogravuras produzidas a partir da observação de um indígena capturado na expedição de Martin Frobisher para o Canadá. Levado para a Inglaterra, o indígena foi exibido em diversos espetáculos por onde passou, mas morreu dentro de pouco tempo. Após sua morte, o sócio de Frobisher, Michael Lok, contratou

Cornelius Ketel, um gravador holandês, para elaborar alguns retratos. Uma das xilogravuras apresentava o indígena com roupas nativas e outra com trajes ingleses. Para Greenblatt esses retratos refletem algumas questões antagônicas, que também poderíamos propor para as xilogravuras dos indígenas na França.

“Os trajes nativos acusam o interesse pela estranheza dos povos remotos, pelas fisionomias, vestimentas e insígnias tribais que atestam a diferença (...). Nessa representação, o cativo constitui símbolo da alteridade cultural. O retrato com roupas inglesas, em contraste, destina-se a cancelar a diferença e dá testemunho do poder de metamorfose das roupas. Sugere que a estranheza do esquimó pode ser totalmente erradicada, que sua selvageria é produto de aparências facilmente modificáveis. Nessa representação, o cativo constitui símbolo da alteridade assimilável.”³⁶⁵

Tanto o batismo quanto a troca de roupas podem ser tomados como parte de um movimento da ignorância para o conhecimento, ou seja, o enquadramento da nova realidade dentro do universo de discurso europeu para que pudesse ser compreendido. Os europeus buscavam com isso colocar a experiência sob o controle do discurso. No entanto, “a representação dos nativos como deslocadas auto-representações europeias não conduz à identificação com o outro, mas a uma vontade implacável de possuir”.³⁶⁶

Para finalizar é preciso questionar uma vez mais qual seria a leitura indígena da situação. Como o nativo vivenciava a experiência da troca de roupas? Acima mencionei Melchor e sua pressa em se livrar das roupas ganhadas pelos espanhóis. Se acreditarmos em Bernal Díaz, logo que foi possível o nativo se livrou dos trajes, demonstrando que seu uso podia ser mesmo fruto da imposição. Para os nativos que eram embarcados para a Europa outras imposições poderiam ser maiores que seus captores, os fatores climáticos, por exemplo. Porém, quando nossas fontes nos apresentam tupinambás, é preciso retornar mais uma vez ao ensaio de Eduardo Viveiros de Castro.

“Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual) transformar a própria identidade.”³⁶⁷

³⁶⁵ GREENBLATT, *op. cit.*, p. 152-153.

³⁶⁶ *Ibid*, p. 138.

³⁶⁷ CASTRO, *op. cit.*, p. 206.

Isso não significava que os tupinambás ao utilizar as vestimentas europeias desejariam fazê-lo para sempre ou que entendiam sua utilização da mesma forma que os europeus. Não significava que viam nas roupas uma arma contra o pecado que sugeria a nudez. Além disso, como afirmavam os próprios capuchinhos do Maranhão e diversos jesuítas que os precederam em outras partes do Brasil, os índios eram inconstantes. Na primeira dificuldade voltavam aos seus velhos hábitos. Não sabemos se os tupinambás levados por D'Abeville retornaram ao Brasil. Mas, caso o retorno tenha ocorrido, não seria improvável que deixassem as roupas e retornassem à nudez. Afinal, ser tupinambá era ser (in)constantemente outro.

CONCLUSÃO

O ponto de partida desse trabalho foi uma inquietação que surgiu quando ainda cursava o Ensino Médio. Em algum lugar, em um livro didático de história, li que índios eram levados para a Europa pelos espanhóis. Aquilo ficou arquivado em algum canto da mente e pulou para fora da gaveta quando cursava o terceiro ano da faculdade de História e buscava um tema para a monografia. O que me fascinava naquele momento era o fato de que as histórias desses nativos que cruzaram o Atlântico rumo a Europa serem únicas. Os vestígios, poucos e esparsos, permitiam a produção de um trabalho monográfico mas nada além daquilo. Durante a execução do trabalho e depois, já com a graduação concluída, enquanto escrevia o projeto para o processo seletivo do Mestrado, o panorama da pesquisa foi se alterando. As poucas e incompletas histórias desses nativos foram sendo complementadas por novos documentos que foram descobertos ao longo da pesquisa. A inquietação não foi solucionada e permaneceu. Mas agora o que me incomodava era exatamente a percepção de que não se tratavam de uns poucos casos, dispersos no tempo e no espaço como era possível perceber nesse momento. Era necessário dar um sentido a isso.

A afirmação do comerciante francês Binot Paulmier de Gonneville em 1505, de que era “era costume daqueles que chegam às novas terras das Índias levarem delas à Cristandade alguns índios”, mostrou-se correta séculos depois.³⁶⁸ Começando por Colombo em sua primeira viagem, os europeus, de diversas origens, que passaram pela América comumente passaram a levar nativos quando retornavam à Europa. O costume, se quisermos usar o termo de Gonneville, não teve origem no Novo Mundo, no entanto. Como vimos, os portugueses já realizavam esses embarques na costa da África desde o início de seu processo de expansão.

Os objetivos mais básicos da prática eram: 1) levar comprovações da viagem e 2) quando tratava-se de um espaço para o qual pretendia-se retornar, obter futuros intérpretes. Como comprovação da viagem o nativo era embarcado à maneira do que se faziam com as espécimes da fauna e flora exóticas encontradas nos novos espaços. Isso não significava que os europeus não reconheceram no índio um ser humano e que,

³⁶⁸ *Campagne du navire l'Espoir de Honfleur, 1503-1505. Relation authentique du Voyage du Capitaine de Gonneville ès Nouvelle Terres des Indes*, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d' Avezac. Paris: Challamel, 1869, p. 101. Disponível em: <http://goo.gl/DO8L78>.

por isso, estavam colocando-o na mesma condição dos animais e plantas. Os nativos eram visivelmente seres humanos, porém sua ausência de cultura e civilidade os tornava passíveis de serem dominados e levados para a Europa onde seriam apresentados ao Velho Mundo. Esta mesma ausência cultural e toda a carência que resultava – os índios não possuíam roupas, nem armas de ferro, nem religião, nem lei e nem rei – era o que os tornava tão exóticos aos olhos europeus. Àqueles que realizavam a viagem para lugares desconhecidos era cobrada a socialização do saber ali adquirido. O novo deveria ser compartilhado e trazido para o seio do conhecimento comum.

Os nativos também foram instrumentalizados no processo de conquista dos novos espaços americanos. Transformados em intérpretes, foram personagens importantes da conquista da América. Aqui há uma diferença entre as duas utilidades dos ameríndios embarcados para a Europa: os intérpretes tinham que abandonar seu exotismo, e não somente o linguístico. A língua que deveria aprender era veiculada simultaneamente a religião e a uma moral por ela veiculada. O intérprete passava por uma transformação antes de assumir suas funções: nova religião, nova língua e novo visual. Esta transformação poderia ser tão violenta a ponto de um indígena não ser mais reconhecido por um membro de seu grupo, como citou Anthony Knivet.³⁶⁹

Para executar uma ou outra função ou ambas os nativos americanos foram capturados. Utilizo o termo aqui em seu sentido físico: privar da liberdade, prender alguém. Grande parte dos nativos embarcados para a Europa foi tomado a força e em alguns casos a má fé substituiu a violência. Cédulas de compra e venda e registros de batismo comprovam que, na Península Ibérica, nativos foram vendidos como escravos nos mercados escravistas ibéricos, da mesma forma como ocorria com os africanos. Quando a intenção não era vender o indígena quando chegasse a Europa, os nativos não estavam necessariamente livres, ficando sob a tutela de quem os embarcava ou mesmo sendo dados de presente a nobres e pessoas de prestígio. Os indícios de escravidão são maiores na Península Ibérica. Isso ocorre porque os mercados escravistas atraíam comerciantes que desejavam lucrar e, devido a alta mortalidade indígena durante a travessia do oceano, embarcavam nativos às centenas.

³⁶⁹ KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 90.

O termo “captura” também é utilizado aqui no sentido representacional. Muitos nativos não alcançavam a Europa na condição de escravos e não eram deliberadamente levados com alguma intenção específica. Como vimos, sua presença na Europa correspondia a um desejo de exibí-los, como representantes do exotismo do Novo Mundo. Nesse sentido, a imagem dos ameríndios foi capturada e alimentou representações que vinham ao encontro desse anseio. No entanto, como foi possível perceber através da análise da encenação tupinambá na entrada real em Rouen, a imagem indígena presente ao vivo no espetáculo, podia inclusive assumir objetivos políticos. Os tupinambás, aliados franceses no comércio realizado na costa brasileira, comprovavam diante do rei seu poder contra os inimigos tabajaras e seus aliados portugueses, inimigos dos franceses.

A recorrência no embarque de ameríndios para a Europa permite visualizar que a posse da América pretendida pelos europeus se estendeu aos grupos humanos, que tiveram alguns de seus componentes embarcados e utilizados segundo as funções acima descritas. Trata-se de uma prática de posse realizada pelos europeus no contato com o Novo Mundo que não se limita porém ao embarque. A utilização dada aos nativos e outras práticas correlatas, como a imposição do uso de roupas europeias, do batismo e do aprendizado de uma nova língua complementam o que podemos chamar de pós-embarque e finalizam o ato da tomada de posse sobre os nativos.

Pela natureza das fontes, produzidas exclusivamente por agentes europeus, é difícil verificar a versão ameríndia desta história. No entanto, partindo da análise da *Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville es nouvelles Terres des Indes* e da história do carijó Essomericq narrada por ela, foi possível concluir que a viagem poderia ter também motivações indígenas, como a busca pela terra sem mal e a aquisição de conhecimentos úteis aos nativos. Da mesma forma, o desejo de se relacionar e possuir os objetos trazidos pelos europeus faziam parte da cultura tupi e de sua visão de mundo, na qual o Eu não existe sem o Outro. Nessa chave de leitura é possível conceber que, para esses grupos, não só o embarque mas outros atos que o acompanhavam, como a utilização das roupas europeias que já mencionamos, poderiam ser aceitos pela própria vontade do nativo. O embarque também pode ser visto como um momento de configuração de aliança entre os nativos e europeus. Naturalmente, essa análise tem seus limites. Trata-se aqui de um grupo étnico específico, o tupi, e não é

possível estender automaticamente essa análise a todos os nativos embarcados em outras áreas da América, como os lucaios e tainos levados por Colombo, por exemplo.

O exótico cruzou o Atlântico obedecendo a diversas motivações europeias, como vimos. Todas essas motivações obedeciam a vontade de se apossar do Novo Mundo e tudo o que ele encerrava. Assimilados à figura do selvagem europeu, representação construída desde a Antiguidade, o nativo era o desejo e a repulsa transmutados em seres humanos. Sinais de que haviam limites entre a Natureza e a Cultura que poderiam efetivamente ser atravessados pelos seres humanos e de como era necessário tomar cuidado para não atravessar essa fronteira. É esse sentimento gerado pelo selvagem que explica a admiração da multidão que se expremeu para poder ver de perto os tupinambás levados à Rouen e os que foram levados à Paris, e o inuit que demonstrou suas habilidades de pesca no rio Avon em Bristol.³⁷⁰ Fascínio e repulsa, desejo e medo pautaram o descobrimento do Outro que habitava os espaços encontrados no Novo Mundo. A tomada de posse vinha ao encontro de ambos sentimentos: saciava o desejo de possuir ao mesmo tempo em que aplacava o medo do novo.

³⁷⁰ Tratamos aqui dos cinquenta tupinambás que se apresentaram em Rouen, na entrada do Rei Henrique II, em 1550, dos três tupinambás que foram batizados em Paris, em 1613, cuja história é narrada por Claude D'Abbeville e do inuit levado para a Inglaterra pelo navegador Martin Frobisher em 1577.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

- ANCHIETA, Padre José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1988.
- “C’est la dedvction du sumptueux ordre plaisantz Spetacles et magnifiques theatres dresses, et exhibes par les citoiens de Rouen ville Metropolitaine du pays de Normandie. (...)” In: *L’entrée à Rouen du roi et de la reine, Henri II et Catherine de Médicis*. Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1885. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k722818>.
- Campagne du navire l’Espoir de Honfleur, 1503-1505. Relation authentique du Voyage du Capitaine de Gonneville ès Nouvelle Terres des Indes*, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d’Avezac. Paris: Challamel, 1869. Disponível em: <http://archive.org/details/campagnedunavir00gonngoog>.
- “Carta de Diogo Leite para El-Rei, de 30 de abril de 1528”. In: *Revista Trimensal de Historia e Geographia*. Tomo sexto. Rio de Janeiro: abril de 1844. Reimpressão: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. Disponível em: <http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p>.
- “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugalia, 1967.
- CARTIER, Jacques. *The voyages of Jacques Cartier*. Tradução: Henry Percival Biggar. Toronto: University of Toronto preess, 1993.
- CASAS, Bartolomé de las. *Viajes de Cristóbal Colón* (Manuscrito). 1552. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?field=todos&text=viajes+de+Crist%C3%B3bal+Col%C3%B3n&showYearItems=&exact=on&textH=&advanced=false&completeText=&pageSize=1&pageSizeAbrv=10&pageNumber=5>.
- CASAS, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. Tomo 2, Livro 2. México: Fondo de Cultura Economica, 1951.
- CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Tomo I. Madri: Dastin, 2009.

- D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères capucins en l'Isle de maragnan et terres circonvoisines*. Paris: L'Imprimerie de François Huby, 1613, p. 250. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57399d/f1.image>.
- DESERPS, François. *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages*. Paris: Richard Breton, 1567, sem paginação. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k102756w>.
- “Instrucción que dió el Rey á Juan Dáz de Solís para el viage expressado”, 24 de novembro de 1514. In: NAVARRETE, Martin Fernandez. *Colleccion de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo III. Madri: Imprensa Real, 1825.
- KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- “Llyvro da náoo bertoa que vay para a terra do brasyll de que son armadores bertolameu marchone e benadito morelle e fernã de lloronha e francisco miz que partio deste porto de lix^a a xxij de fevreiro de 511”. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia Geral do Brazil*. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, p. 428. Disponível em: <http://www.brasiliiana.usp.br/bbd/handle/1918/01818710#page/448/mode/1up>.
- “Memorial que para los Reyes Católicos dió el Almirante D. Cristobal Colon, en la ciudad Isabela, á 30 de Enero de 1494 á Antonio de Torres, sobre el suceso de su segundo viagem á las Indias; y al final de cada capítulo la respuesta de sus Altezas.” In: NAVARRETE, Martin Fernandez. *Colleccion de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo I. Madri: Imprensa Real, 1825.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais de Michel seigneur de Montaigne*. Paris: Chez Abel L'Angelier, 1588, p. 89. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k70135b/f4.image.r=Essais%20de%20Michel,%20seigneur%20de%20Montaigne.langPT>.
- _____. “Dos Canibais”. Tradução de Luiz Antonio Alves Eva. In: *Revista de Ciências Humanas. Dossiê Montaigne e os Canibais*. Curitiba, Editora da UFPR, n° 7-8, 1998-1999.

- OVIEDO, Gonzalo Fernández. *Historia General y natural de las Indias*. Edição de D. José Amador de los Rios. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851. Disponível em: <https://archive.org/stream/generalynatural01fernrich#page/n5/mode/2up>.
- “Primer viaje de Colón”. In: NAVARRETE, Martín Fernández. *Collección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1825.
- “Quatuor Americi Vesputti Navigationes”. In: VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. São Paulo: Editora Planeta, 2003.
- SCHULLER, Rodolpho R. “A Nova Gazeta da Terra do Brasil (newen Zeytung auss Pressilg landt) e sua origem mais provável”. In: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 33. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1915, p. 119. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_033_1911.pdf.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRO, Luís Felipe. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- AMADO, Janaína. “Diogo Álvares, o Caramuru, e a fundação mítica do Brasil”. In: *Estudos Históricos*, vol. 14, n° 25, 2000.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. “El concepto de índio em America: uma categoria de la situación colonial”. *Identidad y pluralismo cultural en America Latina*. Editorial de La Universidad de Puerto Rico, 1993.
- BRIESEMEISTER, Dietrich. “‘Figure des Brisiliens’ (sic). A iconografia política da celebração da entrada do Rei Henrique II da França e Catarina de Médicis em Rouen (1550)”. In: *História: Questões e Debates*, n. 32, Curitiba: Editora da UFPR, jan./jun. de 2000.
- _____. “Uma ‘festa brasileira’ celebrada em Rouen (1550) por motivo da entrada solene do Rei Henrique II da França e de Catarina de Médicis”. Disponível em:

//www2.crb.ucp.pt/Biblioteca/rotas/rotas/dietrich%20briesemeister%20139a161%20p.pdf. Acesso em: 27/09/2013.

CABALLOS, Antonio Esteban Mira. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madri: Iberoamericana, 2000.

_____. “De esclavos a siervos: ameríndios em Espanha tras las leyes nuevas de 1542”. In: *Revista de História da América*, n° 140, Janeiro-Junho, 1999.

_____. “El envío de índios americanos a la Península Ibérica: aspectos legales”. In: *Studios Históricos*. Ediciones Universidad de Salamanca, n° 20.

_____. “Índios americanos em el Reino de Castilla, 1492-1550”. In: *Temas americanistas*, n° 14, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. “A linguagem alterada”. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”. In: *ArtCultura*, Uberlândia, vol. 12, n. 21, 2010.

CURTO, Diogo Ramada. “O sistema do escravo-intérprete”. In: CURTO, D. R. *Cultura Imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida. Ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DAVIES, Surekha. “Depictions of brazilians of french maps, 1542-1555”. In: *The Historical Journal*, vol. 55, 2012.

DORÉ, Andréa Carla. “Charles Boxer, novas perguntas e os butins de guerra nos espaços portugueses no século XVII”. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo B. (orgs.). *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

DORÉ, Andréa. “As muralhas del Rei: entre a proteção e a opressão”. In: DORÉ, A. *Sitiados. Os cercos ás fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELLIOT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Vol. 1. São Paulo: EDUSP, 2005.
- FONSECA, Jorge. *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- FONSECA, Luís Adão da. “O imaginário dos navegantes portugueses”. In: *Estudos Avançados*, 6 (16), 1992.
- GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. “A batata na imaginação materialista”. In: GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A prática do Novo Historicismo*. Bauru: EDUSC, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMBRICH, Ernst. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GREENBLATT, S. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HEMMING, John. “Os índios do Brasil em 1500”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Vol. 1. São Paulo: EDUSP, 2005.
- _____. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- KERN, Maria Lúcia Bastos. “Imagem manual: pintura e conhecimento”. In: FABRIS, Annateresa; KERN, Maria Lúcia Bastos (orgs.). *Imagem e conhecimento*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização – séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LEITE, José Roberto Teixeira. “Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, século XV-XVII”. In: *Revista USP. Dossiê O Brasil dos viajantes*, nº 30, São Paulo, USP, 1996.

- LOPES, Ricardo. “Degredados e arrenegados na armada de Pedro Álvares Cabral”. In: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. *Descobridores do Brasil. Exploradores do Atlântico e construtores do Estado da Índia*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MASCARENHAS, José. “Os intérpretes – Gonçalo Madeira de Tânger”. In: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. *Descobridores do Brasil. Exploradores do Atlântico e construtores do Estado da Índia*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000.
- MENDES, Ediana Ferreira. “Festas e procissões na Bahia Colonial (1640-1750)”. In: Simpósio Nacional de História, 25., 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009, p. 2. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=1741>. Acesso em: 10 de dezembro de 2014.
- MONTEIRO, John Manuel. “As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência”. In: DIAS, Jill (org.). *Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- MORAIS, Marcus Vinícius de; RAMOS, Fábio Pestana. “Caramuru (1475-1557): aventura nos primórdios do Brasil”. In: MORAIS, M. e RAMOS, F. P. *Eles formaram o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo – séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NUNES, Aida. “Os africanos – o quotidiano dos negros a bordo das caravelas”. In: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. *Descobridores do Brasil. Exploradores do Atlântico e construtores do Estado da Índia*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000.
- PAIVA, José Pedro. “Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)”. In: KANTOR, Íris e JANCSÓ, István. *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2001.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “O mito do bom francês: Imagens positivas das relações entre colonizadores franceses e povos ameríndios no Brasil e no Canadá”. Disponível

em:

www.iea.usp.br/publicacoes/textos/perronemoisesbomfrances.pdf. Acesso em: maio de 2014.

- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp, 1996.
- SAHLINS, Marshall. “Cosmologias do capitalismo”. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- SCHMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.
- THOMAZ, Luís Filipe R. “Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos descobrimentos”. In: *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAUGHAN, Alden T. *Transatlantic encounters. American Indians in Britain, 1500-1776*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- VIDAL, Laurent. “La présence française dans le Brésil colonial au XVI^e siècle”. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n^o 34, 2000.
- VOIGT, Lisa. *Writing captivity in the early modern Atlantic. Circulations of knowledge and authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Virginia: University of North Carolina Press, 2009.
- VOIGT, Lisa. “Imperial celebrations, local triumphs: the rhetoric of festival accounts in the Portuguese Empire”. In: *Hispanic Review*, vol. 79, n^o 1, 2011, p. 27.

- WINTROUB, Michael. *A Savage Mirror: power, identity and knowledge in early modern France*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o Novo Mundo. Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: Editora UNB, 2004.